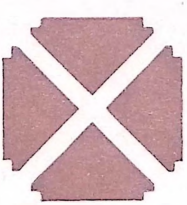
ISSN 0034-4486

Renovatio



ottobre - dicembre 1986 - anno XXI - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

LXXXI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

ottobre - dicembre 1986 - anno XXI - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LAICI E LAICISMO

537 **Francesco Spadafora** - In Memoriam Mons. Pier Carlo Landucci

SAGGI:

543 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (parte IV)

ARTICOLI:

565 **Card. Joseph Höffner** - La strada passa per Cristo

574 **Vesc. Josef Stimpfle** - La Chiesa cattolica e la massoneria

605 **Giacinto Arturo Scaltriti** - Il mondo della fede e il Savonarola

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

623 **Francesco Trisoglio** - S. Gregorio di Nazianzo: l'uomo attraverso all'oratore (parte III)

639 **Maria Adelaide Raschini** - A proposito della *Dominum et Vivificantem*

LIBRI - Rassegne:

651 Francesco Trisoglio: « L'uomo di fronte a Dio » (*Manfred Kertsch*) - Margherita Faustini: « Strada del mattino » (*Minnie Alzona*)

POSTILLE:

657 Mazzini e Savonarola (*Giacinto Arturo Scaltriti*)

PORTUS MUSARUM:

659 **Alberto Boldorini** - *Sic itur ad astra* o della cometa di Halley

ANTOLOGIA:

682 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XVIII)

ABBONAMENTO
1987

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1987 sono così stabilite:*

Italia	lire	18.000
Estero	lire	25.000
Sostenitore	lire	50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Laici e laicismo

Siamo di fronte ad uno dei termini più confusionarî e più abusati del nostro tempo.

È meglio averne qualche idea sufficientemente chiara e definita.

È facile capire che il secondo termine, « laicismo », dipende dal primo; tuttavia si danno eccezioni.

Nell'uso ecclesiastico « laico è il battezzato, che non partecipa in nessuna misura del sacerdozio ». Era una indicazione chiara e per nulla malevola.

Nei secoli oscuri, dopo le invasioni barbariche, quando quasi soltanto i chierici imparavano a leggere, a scrivere e il rimanente della cultura, il termine « laico » indicava sempre un uomo non illetterato.

Pace dunque fino all'Illuminismo del XVIII secolo.

L'Illuminismo confinò Dio (se proprio non mirò a distruggerLo) nel profondo dei cieli; si arrogò indipendenza da Dio e misconoscenza del Suo potere, naturalmente in modi e gradazioni diverse.

Caricò sul termine « laicismo » tutto il bagaglio dei suoi errori: naturalismo, razionalismo, agnosticismo e persino ateismo.

Con un solo motivo: rendersi indipendente da Dio.

Ci sono diverse gradazioni di « laicismo ». La forma meno acre, ma più ripugnante, è quella di taluni sedicenti cattolici. Costoro non tollerano la Gerarchia, che è per loro colpevole di tutto; non è difficile scorgere in questa sorta di amore-odio una certa volontà di sostituire essi la Gerarchia stessa.

Ricordano taluni ex-seminaristi, che avevano una vera vocazione, perduta per loro colpa, i quali, dopo aver preso moglie, volentieri si pavoneggerebbero da vescovo.

Si tratta di una malformazione.

Altro tipo di « laicismo » è il « non sopportare nessuna apparizione o presenza o intrusione della Chiesa ».

Forma allergica.

Questa forma ha una caratteristica: vedono il prete dappertutto, anche dove non è, come un inevitabile fantasma.

Costoro si comperano stati d'animo in tensione ed hanno bisogno di prendersela con qualcuno.

Esiste un « laicismo » si direbbe furioso: vuole l'umiliazione della Chiesa.

Gode se trova una chiesa vuota, se legge insulti anticlericali; è felice se riesce a fare qualche sgarbo vistoso a qualche personalità ecclesiastica.

Esiste un « laicismo » politico che vorrebbe l'ecatombe dei preti e la distruzione di tutti i segni religiosi.

È maniaco.

Naturalmente questi tipi si mescolano in dosi diverse e creano delle loro sottospecie.

Persecuzioni, incameramenti, esclusioni possono sempre entrare nei loro programmi.

Il « laicismo », a differenza del termine « laico », che può avere una buona interpretazione, è sempre deteriore.

Ha paura, perché sa che nessuno ha mai vinto definitivamente la parte avversa.

A suo modo rende testimonianza alla efficienza della Chiesa, di cui afferma la forza e la invincibilità.

Teme che da ogni stilla di sangue versata erompano eroi e vittorie.

Appartiene alla categoria di coloro che nella vita sono destinati ad aver paura dei fantasmi inesistenti.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IN MEMORIAM
MONS. PIER CARLO LANDUCCI

Il 28 maggio 1986, insieme al sorgere del nuovo giorno, nella quiete della sua stanzetta solitaria, Mons. Landucci, maestro e guida di vescovi, sacerdoti, seminaristi, è passato alla dimora eterna. Aveva 86 anni. Era pronto; lo era sempre stato, da solerte operaio nella vigna del Signore. A Pentecoste, consapevole della sua grave astenia, aveva chiesto e con tanta devozione ricevuto il sacramento della Estrema Unzione.

Nel testamento ha scritto: « Ringrazio il Signore per il dono ineffabile del Sacerdozio; chiedo perdono per le mie tante incorrispondenze; mi rifugio nella infinita misericordia del Divin Cuore e nella tenerezza materna di Maria, nostra Fiducia. Accetto ed offro il dono e la sofferenza della morte in ispirito di riparazione per me e di propiziazione per il Papa, la Chiesa, le anime, le persone care ».

Ha sempre vissuto in tale spirito di umile amore, sostanziato di sacrificio, operando per il bene del clero e delle anime. Chi vuole definire la sua spiritualità, leva della sua ininterrotta operosità, legga la voce *Giovanni Evangelista* da lui scritta per la *Biblioteca Sanctorum* (vol. VI, Roma 1965, coll. 757-785). Vi si rispecchia l'ardore della sua anima sacerdotale, l'amore per Gesù, la Madonna e per il « Discepolo prediletto »; risalta l'accurata preparazione e competenza in teologia ed esegesi. Nelle caratteristiche della « personalità e spiritualità » di san Giovanni, egli adombra, proporzionalmente, le note della sua spiritualità. « Gli aspetti complementari più caratteristici della personalità e spiritualità di san Giovanni — egli scrive — sono costituiti dalla sua vibrazione di carità da un lato... e dal suo geloso ardore di luce e di fede dall'altro... Sono sue le definizioni: *"Dio è luce"* (1 *Io* 1, 5) e *"Dio è carità"* (1 *Io* 4, 16): *— in suprema e combattiva antitesi con l'errore e il peccato (odio) —. Sia in sede dottrinale che in pratica, egli non concepisce una carità senza verità e senza una verità che preceda...*

Particolare sintonia con il Cuore di Gesù... e con quello della divina Madre... ».

Dunque, carità in sintonia col Cuore di Gesù e l'Immacolato cuore di Maria, zelo per la verità caratterizzano la spiritualità dell'Apostolo « prediletto ». Quanti hanno conosciuto l'operosità di Mons. Landucci saran d'accordo nel ritrovare in essa le due suddette componenti: carità soprannaturale, zelo per la verità, la fede.

Il Signore lo aveva eletto per la missione sacerdotale che egli svolse, corrispondendo alla grazia fedelmente.

Nato il 1° dic. 1900 da famiglia tradizionalmente cristiana a Santa Vittoria, provincia di Ascoli Piceno, completò i suoi studi universitari a Pisa e alla Sapienza di Roma, laureandosi brillantemente in Ingegneria. Compì il servizio militare, come sottotenente del Genio. La preparazione scientifica gli servirà mirabilmente per il suo apostolato di scrittore a favore del Clero, contro l'evoluzionismo.

Rispose alla chiamata del Signore, compiendo eccellentemente la sua preparazione filosofica e teologica nel Seminario del Laterano; fu ordinato sacerdote il 26 maggio 1929, anno della Conciliazione e del Concordato.

Chiamato alla S. Congregazione per i Seminari e le Università, insegnò per qualche anno « Filosofia delle Scienze » alla Lateranense; e nel 1935 pubblicò, per « I Quaderni Universitari », il volume *Lo spazio e la fisica moderna,* ed. Studium, Roma, pp. 218. Ma dal giugno di quell'anno fu determinato il suo campo specifico di lavoro: l'energico ed ottimo Card. Vicario, F. Marchetti Selvaggiani, lo volle Rettore del Seminario Romano Minore; e, dopo pochi mesi, alla morte di Mons. M. Jacchini, lo destinò a succedergli, direttore spirituale del Seminario Maggiore. Per 7 anni, fino al 1942, profuse nei giovani allievi la sua spiritualità, una formazione vigorosa; preparò così generazioni di Sacerdoti (e continuò con zelo, fino alla morte) eccellentemente formati per il loro compito eccelso.

Dal 1942, Mons. Landucci visse in due piccole stanze presso la Clinica romana « Madonna della Fiducia ». Ogni pomeriggio era a disposizione dei sacerdoti e dei laici per la confessione e la direzione spirituale; accoglieva gli studiosi che andavano a consultarlo sui problemi d'attualità, dando loro il suo competente contributo, sempre con chiarezza, equilibrato e sereno. Dedicava allo studio e ai suoi scritti le ore del mattino. Per

molti anni, diede corsi di esercizi spirituali al clero e ai seminaristi, in tutta Italia.

La sera, vigilia della sua morte, attese come di consueto alle confessioni di sacerdoti. Al mattino, tra le 4,30 e le 5, mentre si accingeva ad alzarsi, il cuore si fermò. Alle 6 circa, non vedendolo in Cappella, per la santa Messa, la suora recatasi a vedere cosa succedeva, lo trovò inerte, composto e sereno, nel letto, con la gamba sinistra leggermente in fuori, come chi si accinge a scendere per alzarsi.

I Canonici della Basilica Lateranense, che lo ebbero con loro per ben 50 anni, in una circolare per il trigesimo, scrivono: « Benediciamo il Signore che dona alla sua Chiesa anime di tale elevatezza spirituale e di tale tempra di Fede e di eroismo. E lo benediciamo noi tutti che abbiamo avuto l'opportunità di attingere a questo "fiume di acqua viva" pervaso di Spirito Santo (*Giov.* 7, 28). Fiume di luce, di grazia, di misericordia ».

Apostolato dottrinale. Contro l'evoluzionismo utilizzò la sua competenza specifica in paleoantropologia, geologia, genetica... L'evoluzionismo, col suo fantasioso cultore, il gesuita P. Teilhard de Chardin, e il divulgatore in Italia, l'altro gesuita P. Marcozzi, prof. alla Gregoriana, è l'errore « originale », dominante anche tra teologi cattolici, affatto ignari in campo scientifico: un'esemplificazione è data al riguardo da Patrik O'Connel, *Origine e preistoria dell'uomo,* ed. Alzani, Pinerolo (tr. it.), 1963: Facoltà Teol., Università di Lovanio; Univ. Gregoriana; la trad. it. degli scritti del P. Teilhard, con la conseguente negazione del peccato originale...; Facoltà Teologica di Milano, ad es., mons. Carlo Colombo (il cosìddetto "teologo" di Paolo VI). *Trasformismo antropologico e teologia,* in LA SCUOLA CATTOLICA, gen.-feb. 1949, pp. 17-43... Con i riflessi in esegesi: *Gen.* 3, 14 s.; *Rom.* 5, 12, vedi l'art. del P. St. Lyonnet del Pont. Ist. Biblico, in RECH. DE SCIENCE RELIGIEUSE 44 (1956) 63-84 che spiega il v. 12 dei peccati personali, con Pelagio, Erasmo e i razionalisti, contro il senso autentico definito dal Concilio di Trento: trattarsi appunto del peccato originale: tutti han peccato in Adamo perciò muoiono; cf. la confutazione del Lyonnet da noi fatta in DIVINITAS (1960) 289-298.

Mons. Landucci, contro tale grave errore, scrisse libri e articoli. Ricordo: nel suo capolavoro *Il Dio in cui crediamo,* 5ª Ed. Pro Sanctitate, Roma 1968, pp. 316; nelle p. 76-99: l'Ordine e l'Ordinatore nell'ipotesi evoluzionista; ottima trattazione (nella

1ª ed., questo libro, col titolo *Esiste Dio?*, fu edito dalla Pro Civitate Christiana, Assisi).

Ancora nel ricco volume *Miti e Realtà*, ed. La Roccia, Roma 1968, con la confutazione diretta delle tesi del P. Teilhard de Chardin. E nel riuscito libretto *La verità sulla evoluzione e sull'origine dell'uomo*, ed. La Roccia, Roma, 3ª ed., 1984, pp. 104.

Tra i numerosi articoli in materia: *Il contagio teologico del darwinismo*, nella rivista del Card. Siri, RENOVATIO 21 (1986), 1° fasc., pp. 97-114: critica, confutazione del libro del giovane progressista mons. Carlo Molari, *Darwinismo e teologia cattolica*, Borla, Roma 1984. Su PALESTRA DEL CLERO: *Darwinismo controllo di un mito*, 1985, pp. 208 e seguenti; *Liberarsi dall'oscurantismo del sapere scientifico che limita la ricerca all'ambito della propria competenza, ib.*, 1985, pp. 1093-1151. Ancora, su PALESTRA DEL CLERO 62 (1983) p. 954 e seguenti; *Il presunto dogma dell'evoluzionismo*; così, per limitarci a questi ultimi anni. Altri articoli sulla rivista STUDI CATTOLICI (1).

Sul tema della vocazione sacerdotale, mons. Landucci scrisse: *Verso l'altare*, ed. Domani, Roma 1951; *La Sacra Vocazione*, ed. Paoline, Roma 1960; *Formazione seminaristica moderna*, ed. Borla, 1962.

Teologia ed esegesi si fondono nello studio completo *Maria SS. nel Vangelo*, ed. Paoline, Roma 1954: un bel grosso volume, devoto omaggio alla Madonna della Fiducia; in esso, scientificamente e con grande erudizione, sono illustrati i brani riguardanti Maria SS. negli Evangeli, *Mt., Lc., Giov.* e nell'*Apocalisse*. Ancora: *Nel vortice*, ed. Coletti, Roma 1946; *Il mistero dell'anima umana*, ed. Pro Civitate Christiana, Assisi 1959.

---

(1) Sull'evoluzionismo, il conseguente poligenismo, nella scienza, nell'esegesi e nella teologia, apparve una serie di nostri articoli, anche polemici, su PALESTRA DEL CLERO negli anni 1948-49, artt. pubblicati poi nel libro *Temi ed Esegesi*, Rovigo, Ist. Pad. Arti Graf., 1953, pp. 596. In esso c'era anche la presentazione del libro del Card. Ernesto Ruffini, *Teoria dell'evoluzionismo secondo la scienza e la fede*, Roma 1948, pp. 242. Non conoscevo allora mons. Landucci. Mi rivolsi a Mons. Giuseppe Reverberi, esperto in genetica, prof. ordinario presso l'Università statale di Palermo. Anch'egli, contro la vacua infatuazione dell'evoluzionismo, purtroppo di moda. Alcuni suoi articoli: *La riproduzione delle molecole nel problema dell'origine della vita*, in MEDICUS (organo della Unione Ital. Medico-Biologica « San Luca », Roma) 2 (1946), pp. 196-206; *La Biologia e la ricerca di Dio, ib.*, 4 (1948), pp. 20-36; *L'uomo fossile alla luce della scienza e della religione, ib.*, 1 (1945), pp. 70-81; *Le origini dell'uomo secondo le ultime ricerche*, in ECCLESIA 7 (1948), pp. 183-188...

Dalle caratteristiche su rilevate della sua personalità si spiega particolarmente il suo intervento sui due temi importanti per la vita medesima della Chiesa: catechismo ed ecumenismo.

L'eretico « Catechismo olandese », preparato dai ribelli di Nimega, influenzò la serie degli pseudo-catechismi, sorti qua e là e varati dalle varie Commissioni Episcopali. Così incominciarono a venir fuori, a poco a poco, anche i volumetti fatti preparare per l'Italia. A nessuno sfugge l'importanza di tali guide per la formazione dei teneri virgulti nella dottrina della Chiesa, per il dogma e la morale. Come è evidente che le prime e fondamentali loro doti essenziali debbano essere l'esattezza teologica e la completezza di tale insegnamento. Ciascuno di questi libretti veniva pubblicato — era espressamente detto — *ad experimentum*; si attendevano cioè eventuali osservazioni e rilievi.

Per i sacerdoti ed i « catechisti » in genere, Mons. Landucci, volta per volta, esaminò attentamente tali pubblicazioni e sempre con la consueta delicatezza, ne rilevò i difetti, anche teologicamente gravi, per la imprecisione dei termini adoperati, per le omissioni, ecc., in singoli articoli per PALESTRA DEL CLERO.

Le precisazioni, i rilievi, le critiche, del tutto ineccepibili, non lasciano dubbi: i testi pubblicati come « catechismi » per ciascuna età, dai bambini agli adulti, sono davvero inadatti allo scopo, anzi risultano dannosi (2).

Altro tema di polemica in questo turbinoso post-Concilio, è l'ecumenismo, e, in particolare, il rapporto della Chiesa con il giudaismo, proposto al n. 4 della Dichiarazione conciliare. Mons. Landucci ne scrisse per offrire al Clero una retta linea di giudizio, rispettosa della verità storica ed esegeticamente valida, nel rispetto della storicità, della ispirazione ed inerranza dei testi sacri e, particolarmente, dei santi quattro Evangeli.

Così, sulla già citata rivista RENOVATIO, fasc. luglio-sett. 1982, pp. 349-362 pubblicò lo studio, dal titolo espressivo: *La vera carità verso il popolo ebreo*; articolo che per la esattezza e lo spirito che lo anima ritengo esemplare e definitivo.

---

(2) La reazione arrogante di un insipiente confermò piuttosto il giudizio negativo, ben presto generale, da parte del Clero e di tante Religiose, che sono ritornati al noto vero Catechismo.

E allorché don Giovanni Caprile espose su PALESTRA DEL CLERO un'insostenibile tesi, proposta da alcuni studiosi giudei, come il dotto Martino Buber, che, cioè, cristiani ed ebrei marciano paralleli sullo stesso binario, aspettando gli uni il secondo avvento, e gli altri la prima venuta del Messia, nell'art. *La Sinagoga e la Chiesa,* in PAL. DEL CLERO 64 (15 gen. 1985) 99-110, Mons. Landucci, con la consueta amabilità verso lo scrittore, precisò ancora una volta l'esatta natura della Chiesa, rilevando punto per punto l'insostenibilità dei motivi addotti dal Caprile per la sua tesi, l'errata interpretazione abusiva di alcuni passi del Nuovo Testamento. L'articolo apparve su RENOVATIO, apr.-giugno 1985, pp. 219-227 col titolo *Ebrei e Cristiani.*

« Il giusto se ne va — concludo con F. Dostojevskij — ma la luce rimane dopo di lui ».

Permane per noi il compito di rilevarne il fulgore, proseguendo nella sua scia.

FRANCESCO SPADAFORA

NOVUS ORDO MISSAE E FEDE CATTOLICA

(parte quarta)

Capitolo IV
NOVUS ORDO MISSAE E SACRIFICIO

Punto critico (cioè di distinzione) fra dottrina cattolica e pensiero protestantico è il carattere propriamente sacrificale del rito eucaristico. Come abbiamo visto (capp. I e III) il problema non consiste tanto in una pura e semplice contrapposizione fra commemorazione e sacrificio. Né i cattolici rifiutano assolutamente la nozione di commemorazione, né i protestanti quella di sacrificio. La questione verte piuttosto sul contenuto preciso di queste nozioni. Per il cattolico la Messa non è un puro ricordo psicologico-soggettivo, ma è piuttosto un ricordo oggettivo che rende presente ciò che è ricordato. Per il protestante si può parlare di sacrificio solo in un senso lato: sacrificio-preghiera. Quindi, in questo senso, sacrificio di lode, sacrificio di ringraziamento. Mai sacrificio propiziatorio o espiatorio.

Di qui l'importanza di due concetti: quello di « memoriale » e quello di « sacrificio propiziatorio o espiatorio ».

Sul problema dell'Eucarestia-sacrificio, Xavier da Silveira avanza fondamentali riserve nei confronti del NOM.

Esse possono ridursi a tre:

1. L'art. 7 dell'IGMR, che si presenta con tutte le apparenze di una definizione, non fa parola del sacrificio. « Per una definizione della messa, anche soltanto descrittiva, è impossibile, in qualsiasi contesto, che sia assente il suo elemento principale, che è la nozione di sacrificio » (1). Dunque, « se l'articolo in questione pretende di presentare una *definizione* della messa, si tratta di una definizione falsa, contraria al concilio di Trento » (2). La versione del '70 introduce sì il termine « sacrificio eucaristico », ma tace sulla sua finalità propiziatoria.
2. È vero che l'IGMR, altrove, parla di sacrificio. Però « le allusioni alla nozione di sacrificio fatte dall'"Institutio" sono tutte insufficienti per distinguere la concezione cattolica dalle nozioni protestantiche della cena del Signore » (3), perché « il carattere propiziatorio della messa non è affermato da nessuno di essi» (4). Le modifiche del '70 non cambiano sostanzialmente questo stato di cose (5).
3. L'offertorio, nella Messa tradizionale, svolgeva un ruolo importantissimo in ordine all'evidenziazione del carattere sacrificale-propiziatorio della Messa. Ora, nelle nuove preghiere offertoriali « non c'è alcun riferimento alla vera vittima, che è Gesù Cristo; all'offerta dei doni per noi e per i nostri peccati; al carattere propiziatorio dell'oblazione; al sacerdozio gerarchico del celebrante; al principio che il sacrificio deve essere accettato da Dio perché sia gradito » (6).

Vediamo come le difficoltà si riconducono al significato da dare all'espressione « ad memoriale Domini celebrandum » dell'art. 7 ed al fine propiziatorio del sacrificio eucaristico.

Per valutare queste critiche non ci si può soffermare soltanto sui singoli passi, ma occorre innanzitutto tracciare — se pure a grandi linee — la concezione di fondo dell'IGMR e delle nuove preghiere eucaristiche, alla luce di tutto il contesto pros-

(1) A. VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 20.
(2) *Ibid.*, p. 21.
(3) *Ibid.*, p. 24.
(4) *Ibid.*, p. 25.
(5) Cfr. *Ibid.*, pp. 100-121 e 335-336.
(6) *Ibid.*, p. 69.

simo (note e passi paralleli) e remoto (documenti conciliari e susseguenti).

Al centro sta certamente il concetto di *memoriale.*

Anche ad una scorsa superficiale, balza agli occhi come il termine ricorra insistentemente nel testo e in tutta la sua area ermeneutica. Gli anni che hanno preceduto il Concilio Vaticano II e la riforma liturgica, hanno visto il sorgere di uno straordinario interesse per questa nozione, del tutto tradizionale, anche se un po' dimenticata. I fattori che hanno portato a questa « riscoperta » sono di vario genere. Innanzitutto abbiamo lo sviluppo della teologia cattolica, che si orienta in questa direzione sotto la spinta del rinnovamento tomistico. Dopo il Concilio di Trento i teologi si impegnarono a giustificare — contro le negazioni dei protestanti — il carattere di sacrificio attuale della Messa. Si trattava di un aspetto del dogma eucaristico che era sempre stato presente nella fede della Chiesa, ma — nel tranquillo possesso di questa verità — la teologia non vi aveva ancora riflettuto in modo specifico e tematico. In san Tommaso troviamo tutti gli elementi per un approfondimento, ma non troviamo una riflessione approfondita già fatta. Tutta la sua attenzione è concentrata sulla « presenza reale », che è la dottrina in questione al suo tempo. Purtroppo il « quadro filosofico » dei teologi post-tridentini non è più quello medioevale, ma è quello ereditato dalla scolastica decadente (la stessa che ha influenzato Lutero). Determinanti sono l'influsso nominalistico e lo scadimento metafisico. La riflessione sull'« essenza del sacrificio » della Messa si frantuma così in un gran numero di teorie (7) che vogliono trovare nella Messa la dimostrazione reale della vittima o, per lo meno, la sua diminuzione reale. Se la Messa è un sacrificio, deve realizzare le condizioni di ogni sacrificio: la distruzione della vittima. In queste teorie vi è qualcosa di insoddisfacente (il loro moltiplicarsi e la loro breve durata lo testimoniano), anche se hanno l'inestimabile merito di aver tenuto viva l'idea dell'immolazione nella S. Messa. Soprattutto insoddisfacente è il come danno ragione della essenziale relazione della S. Messa col Calvario. Messa e Calvario non sono *due* sacrifici, ma lo *stesso* sacrificio. Questa insoddisfazione, sotto la spinta del generale ritorno a san Tommaso, porta a cercare la soluzione nell'insegnamento del Dottor Comune. San Tommaso non affronta ovviamente la que-

(7) Cfr. il classico M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Parigi 1926²).

stione nella stessa ottica — non conosce il protestantesimo! — ma fornisce elementi importantissimi e fecondissimi per una soluzione. La Messa è sacrificio in quanto *figura* della Passione. Figura però che *contiene* l'evento col suo protagonista e ne applica la *virtus*. È il *sacramentum perfectum Passionis*. In san Tommaso troviamo ancora il termine « memoriale » nel suo tradizionale senso forte.

Altro fattore che porta a riscoprire la nozione di memoriale sono le ricerche storico-liturgiche di Odo Casel (8). Lo studio del culto misterico pagano e dei Padri lo porta ad elaborare la teoria della *Mysteriengegenwart* (presenza misterica). Se vi è tanto di discutibile in Casel, incontestabile però è il rilievo che la Tradizione conosce una nozione di memoria e rappresentazione (ri-presentazione) che è sensibilmente diversa da quella psicologico-soggettiva moderna.

Non ultimo per importanza è il fattore ecumenico. Anche da parte protestantica un rinnovato interesse per la liturgia e i Padri, nonché l'approfondimento di alcuni concetti biblici, porta degli studiosi a riscoprire il significato « pieno » del termine « memoriale ». Di fronte a questo stato di cose, in vista di un'intesa ecumenica, da parte cattolica si è sottolineato con forza il carattere di memoriale della Messa. L'IGMR non è altro che un tentativo (assai spinto) in questa direzione.

Quello che a noi interessa è che i termini « memoriale » e « ripresentazione » vi devono essere letti tenendo conto di questa ambientazione storica. L'influsso caseliano in particolare è nettissimo.

« Memoriale » deve essere inteso, dunque, come ricordo oggettivo che rende presente ciò che è ricordato, e « ripresentare » come rendere-di-nuovo-presente.

Il legame con questo indirizzo della teologia è forse ancora più marcato nelle nuove preghiere ambrosiane. Venute dopo la introduzione del NOM, dopo la sua sperimentazione, dopo le critiche che ha sollevato e l'evoluzione liturgica che ha determinato, possono essere anche viste come un tentativo di pre-

(8) Cfr. *Das Mysteriengedächtnis des Messliturgie im Lichte der Tradition*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), pp. 113-204; *Mysteriengegenwart*, *Ibid.* 8 (1928), pp. 145-224; *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, *Ibid.* 13 (1933-35), pp. 99-171; *Il mistero del culto cristiano* (Borla, Torino 1966). Per una valutazione critica della teoria misterica di Casel, si veda C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, (Roma 1965⁴), pp. 115-122.

cisare quei concetti che, nelle nuove preghiere eucaristiche del rito romano (che l'ambrosiano fa pure proprie), sono troppo vaghi.

Questa nozione di memoriale si configura nel suo significato proprio — che è quello appena descritto — accostando le espressioni equivalenti dell'IGMR:

art. 2: « sacrificio eucaristico », « memoriale della sua (di Cristo Signore) passione e risurrezione »;

art. 7: « Cena del Signore », « Messa », « Sacra sinassi riunita per celebrare il memoriale del Signore »;

art. 48: « memoriale della sua (di Cristo) morte e della sua risurrezione », « sacrificio e banchetto pasquale »;

art. 54: mediante la preghiera eucaristica tutta l'assemblea dei fedeli si unisce con Cristo nell'offerta del sacrificio;

art. 55d: « sacramento della sua (di Cristo) Passione e Risurrezione »;

art. 55f: nel memoriale la Chiesa offre l'ostia immacolata al Padre nello Spirito Santo;

art. 56h: la Comunione è « partecipazione al sacrificio che si sta attualmente celebrando (*quod actu celebratur*) »;

art. 62: i fedeli offrono l'ostia immacolata per le mani del sacerdote;

art. 259: sull'altare « si rende presente mediante i segni sacramentali il sacrificio della croce »;

art. 335: « La Chiesa offre per i defunti il sacrificio eucaristico, memoriale della Pasqua di Cristo ».

Ne emerge che il sacrificio eucaristico è memoriale della Passione e della Risurrezione in quanto ne è il sacramento. Cioè segno che rappresenta e *produce*. Infatti, nella Messa, Cristo offre attualmente il suo sacrificio, al quale i fedeli si associano per mezzo del sacerdote.

Questo memoriale non può esser un ricordo vuoto, perché in esso la Chiesa offre l'ostia immacolata al Padre e, mediante la comunione, si partecipa al sacrificio attualmente celebrato, che non è altro che quello del Calvario reso presente sotto i segni sacramentali...

Si noti come, almeno implicitamente, la finalità propiziatoria è affermata nell'affermare l'identità sacramentale con il

Sacrificio del Calvario e l'applicazione del sacrificio eucaristico per i defunti.

Pur desiderandosi una maggiore esplicitazione e chiarezza, riconosciamo i tratti fondamentali e necessari della definizione di Trento.

L'espressione « sacrificio eucaristico», introdotta anche nell'art. 7 dal rimaneggiamento del '70, se da una parte si presta ad essere confusa col semplice « sacrificio di rendimento di grazie » in senso protestantico, può avere il vantaggio di esprimere anche a livello lessicale l'importante compenetrazione fra sacrificio e sacramento nel contesto globale dell'eucaristia.

Se poi passiamo al contesto prossimo, allora incontriamo fin dall'art. 2 (nota 6; ritornerà poi anche all'art. 48, nota 38) l'importante n. 47 della *Sacrosanctum Concilium*, che è la definizione più comprensiva che ci dà il Concilio della S. Messa:

« Il nostro Salvatore nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il Sacrificio della Croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua Morte e Risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura ».

In questa definizione dobbiamo cercare il significato genuino dei termini « sacrificio eucaristico » e « memoriale » che ricorrono nella IGMR.

La nota 12 all'art. 7 rimanda a *Presbyterorum Ordinis* 5, in cui si afferma che i presbiteri « offrono sacramentalmente il sacrificio di Cristo ». Ecco che il memoriale si riconferma rappresentazione « sacramentale » del sacrificio di Cristo che ripresenta, rinnovandone l'offerta.

La nota 49 all'art. 60 (aggiunta però nel '70) richiama PO 2, in cui è detto che «questo sacrificio di Cristo (...) per mezzo dei presbiteri e in nome di tutta la Chiesa, viene offerto nell'eucaristia in modo incruento e sacramentale ». Il termine « incruento » rimanda al Tridentino e non è altro che un modo per designare il carattere sacramentale, di « segno », del sacrificio della Messa.

Lumen Gentium 28, cui si fa cenno nella medesima nota, dice che i presbiteri « nel sacrificio della messa rendono pre-

sente e applicano, fino alla venuta del Signore, l'unico sacrificio del Nuovo Testamento, il Sacrificio cioè di Cristo, che una volta per tutte si offre al Padre quale vittima immacolata ». Anche questa espressione: « rendono presente (o "rappresentano") e applicano » è del Tridentino.

Le aggiunte del '70 interessano soprattutto l'articolo 7 e l'art. 55 nel corpo della IGMR. Inoltre offrono una importante precisazione nel Proemio.

Art. 7 ('69): « La Cena del Signore, ossia la Messa, è la sacra assemblea o adunanza del popolo di Dio, che si riunisce insieme, sotto la presidenza del sacerdote, per celebrare il memoriale del Signore... ».

Art. 7 ('70): « Nella messa o cena del Signore, il popolo di Dio è chiamato a riunirsi insieme sotto la presidenza del sacerdote, che agisce nella persona di Cristo, per celebrare il memoriale del Signore, cioè il sacrificio eucaristico (...). Infatti nella celebrazione della messa, nella quale si perpetua il sacrificio della croce (...) ».

Innanzitutto vediamo che viene soppressa l'ambigua identificazione fra Cena-Messa e assemblea. Questo cambiamento toglie al passo l'andamento di una definizione. Non più « La Cena del Signore (...) è » ma « Nella messa o cena del Signore, il popolo di Dio è chiamato (...) », il che ha più l'aria di una descrizione che di una definizione vera e propria.

Si esplicita poi che « memoriale del Signore » equivale a « sacrificio eucaristico ». Questo era già evidente dal contesto (cfr. art. 2, nel corpo e nella nota 6).

Si dice inoltre che nella celebrazione si perpetua il sacrificio della croce. È una ripresa dell'espressione di SC 47, documento già citato nelle note 6 e 38.

L'operazione si rivela dunque come un portare a livello di testo quello che era implicito in nota. Non si tratta cioè tanto di una vera e propria correzione (tranne però l'inizio dell'art. 7...) quanto di una esplicitazione. Esplicitazione tuttavia importante.

La nota 14, aggiunta, rimanda al Concilio di Trento, al fondamentale cap. I della XXII sessione, che contiene l'essenza della dottrina tridentina sulla Messa, e alla Solenne Professione di Fede di Paolo VI. Perché le chiare espressioni tridentine non sono state riportate direttamente nel testo? Perché — in

generale — non si è fatto uso della classica espressione « rinnovazione del Sacrificio del Calvario »? Evidentemente la preoccupazione ecumenica ha giocato un ruolo fondamentale.

Veniamo ora all'art. 55d.

Versione '69: « Narrazione dell'istituzione: mediante la quale con le parole e le azioni di Cristo, si ripresenta quell'ultima cena, nella quale lo stesso Cristo Signore istituì il sacramento della sua Passione e Risurrezione, quando diede agli Apostoli, sotto le specie del pane e del vino, il suo Corpo e il suo Sangue, da mangiare e da bere, e lasciò loro il comando di perpetuare lo stesso mistero ».

Versione '70: « Il racconto dell'istituzione e la consacrazione: mediante le parole e i gesti di Cristo si compie il sacrificio che Cristo stesso istituì nell'ultima cena, quando offrì il suo corpo e il suo sangue sotto le specie del pane e del vino, lo diede a mangiare e a bere agli apostoli e lasciò loro il mandato di perpetuare questo mistero ».

La correzione è di peso. Non più « ripresentazione dell'ultima cena », espressione certamente non erronea ma neppure teologicamente precisa, ma compimento del sacrificio istituito da Cristo nell'ultima cena. Sacrificio che è consistito nell'offerta del corpo e del sangue (aspetto anabatico) e nel darlo a mangiare ai discepoli (aspetto catabatico). Il sacrificio si compie mediante le parole e i gesti di Gesù ripresi nel « racconto dell'istituzione » e « consacrazione » (prima si parlava solo di « narrazione dell'istituzione »). Il tutto è preciso e inequivocabile.

Il Proemio (9) vuole agganciare il carattere sacrificale alla nozione di memoriale: ricorda per questo SC 47, l'espressione

(9) « La natura sacrificale della messa, solennemente affermata dal Concilio di Trento, in armonia con tutta la tradizione della chiesa (Trid.: DS 1738-1759), è stata riaffermata dal Concilio Vaticano II, che ha pronunziato, a proposito della messa, queste significative parole: "Il nostro Salvatore nell'ultima cena (...) istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, al fine di perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, e affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione" (SC 47; cfr. LG 3, 28; PO 2, 4, 5). Questo insegnamento del concilio lo si ritrova costantemente nelle formule della messa. Dice il sacramentario leoniano: "Ogni volta che celebriamo il memoriale di questo sacrificio si compie l'opera della nostra redenzione"; ebbene, la dottrina espressa con precisione in questa frase è sviluppata con chiarezza e con cura nelle preghiere eucaristiche: in queste preghiere, quando il sacer-

del *Sacramentarium veronense* presente nel vecchio e nel nuovo Messale: « Ogni volta che celebriamo il memoriale di questo sacrificio si compie l'opera della nostra redenzione », e sottolinea gli aspetti sacrificali delle nuove preghiere eucaristiche. Inoltre è importante l'esplicito riferimento alle finalità del sacrificio: « di lode, di azione di grazie, di propiziazione e di espiazione ».

Questo richiamo del Proemio alle preghiere eucaristiche merita di essere verificato.

La prima (Canone romano) — nonostante le modifiche — conserva un tono inequivocabilmente propiziatorio.

La seconda è la più deficitaria (il Proemio infatti non ne fa menzione...).

La terza presenta delle allusioni oggettive: « Guarda con amore e riconosci nell'offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione; e a noi, che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo un solo corpo e un solo spirito ». Il testo latino è ben più efficace: « Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, agnoscens *Hostiam, cuius voluisti immolatione placari,* concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo » (10). Ancora: « Per questo sa-

---

dote fa l'anamnesi, rivolgendosi a Dio in nome di tutto il popolo, gli rende grazie e gli offre il sacrificio vivo e santo, cioè l'oblazione della chiesa e la vittima per la cui immolazione Dio ha voluto essere placato (Pregh. eucar. III), e prega perché il corpo e il sangue di Cristo siano un sacrificio accetto al Padre per la salvezza del mondo intero (Pregh. eucar. IV). Così, nel nuovo messale, la regola della preghiera della Chiesa corrisponde alla sua costante regola della fede; questa ci dice che, fatta eccezione per il modo di offrire che è differente, vi è piena identità tra il sacrificio della croce e la sua rinnovazione sacramentale nella messa, che Cristo Signore ha istituito nell'ultima cena e ha ordinato agli apostoli di celebrare in memoria di lui; e per conseguenza, la messa è insieme sacrificio di lode, di azione di grazie, di propiziazione e di espiazione » (EV 3, 2018).

(10) Un discorso a parte meriterebbero le traduzioni, che, in generale, snervano ulteriormente il testo latino. Su questo problema si veda: J. RENIE', *Missale Romanum et Missel Romain,* (Ed. du Cèdre, Parigi 1975). Le osservazioni di Renié riguardano la traduzione francese, ma si applicano ampiamente anche a quella italiana. Per il card. RATZINGER « è urgente una revisione della traduzione tedesca del Messale di Paolo VI » (*Op. cit.,* p. 47). Xavier da Silveira ha fatto uno studio sulla versione portoghese, non riportato nella traduzione francese del suo libro. Il disagio è avvertito un po' da tutti.

crificio di riconciliazione dona, Padre, pace e salvezza al mondo intero ».

Nella quarta troviamo queste parole: « In questo memoriale della nostra redenzione celebriamo, Padre, la morte di Cristo, la sua discesa agli inferi, proclamiamo la sua risurrezione e ascensione al cielo, dove siede alla tua destra, e, in attesa della sua venuta nella gloria, ti offriamo il suo corpo e il suo sangue, sacrificio a te gradito, per la salvezza del mondo ». « Guarda con amore, o Dio, la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa... ».

Anche il dialogo che precede l'Offertorio contiene un'allusione al fine propiziatorio: « Pregate fratelli, perché il mio e il vostro sacrificio sia gradito a Dio Padre Onnipotente. — Il Signore riceva dalle tue mani questo sacrificio per il bene nostro e di tutta la sua Santa Chiesa ». Anche qui il testo latino è ben altrimenti incisivo: «ad *utilitatem* quoque nostram ».

È certo che confrontando la chiarezza e la frequenza delle espressioni del Canone Romano e di tutto l'insieme del rito tradizionale con queste affermazioni piuttosto timide e allusive si può rimanere insoddisfatti. Soprattutto considerando il contesto dell'umanità di oggi con tutto il bisogno che ha di essere educata al senso del peccato, all'umiltà e al sacrificio. Ma di lì a dire che il testo è eretico o anche direttamente *favens haeresi* c'è un abisso.

Un altro aspetto del problema poi che non deve essere trascurato è questo: tutta la sostanza della dottrina sulla Messa è formalmente oggettivamente contenuta nella parte essenziale costituita dalla consacrazione. I riti accessori non sono — in fondo — che spiegazione, esplicitazione e solennizzazione di questa parte fondamentale. E questo, evidentemente, lo possono fare in modo più o meno soddisfacente e pronunciato. Bisogna anzi riconoscere che l'aggiunta del « quod pro vobis tradetur » (1 *Cor* 11, 24) alle parole pronunciate sul pane accentua nella nuova formula il significato propiziatorio.

Quando il ministro (che, secondo l'IGMR, « agit in persona Christi »: nn. 7, 10, 60, 48) pronunzia le parole « Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi » e « Questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna Alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati » afferma oggettivamente nello stesso tempo la presenza reale e il sacrificio propiziatorio. Il « tradetur » e l'« effundetur » (nel testo greco participi presenti con significato di futuro prossimo), con il « pro

vobis et pro multis » e il « in remissionem peccatorum », significano chiaramente l'identità sacramentale fra questo gesto e quello dell'Ultima Cena con la sua relazione essenziale con il sacrificio redentore del Calvario. Non vedo che altro significato si potrebbe dare a queste parole alla luce dell'azione « in persona Christi » affermata dall'*Institutio*. Dice giustamente l'abbé de Nantes che i tradizionalisti dovrebbero stare attenti, nel calore della polemica, a non far coro con i protestanti nel negare un chiaro significato sacrificale a queste espressioni scritturistiche.

Al NOM viene rimproverata anche una « pratica soppressione dell'offertorio ». Le attuali preghiere offertoriali infatti testimonierebbero lo scivolamento da una offerta in chiave sacrificale ad una semplice « presentazione di doni ». Un ulteriore impoverimento del significato oblativo del rito.

C'è molto di vero in questa osservazione. Non bisogna però attribuirle una portata eccessiva.

Innanzitutto le teorie che considerano l'offertorio (come rito) parte essenziale del sacrificio sono decisamente superate e non hanno più nessun serio sostenitore. Storicamente è accertato che le preghiere dell'offertorio si sono introdotte tardivamente nella Messa romana, sovrapponendosi al rito (che prima si compiva silenziosamente o con accompagnamento di canti) per sottolinearne il significato (11). Nella sua essenza, poi, l'offertorio è tutto contenuto nella consacrazione (12). Lo antico rito di offertorio era anticipazione e evidenziazione dell'offerta tutta contenuta nella consacrazione.

Le nuove preghiere sono certamente teologicamente più povere delle precedenti. In particolare non hanno più, in sé stesse quel ricco significato oblazionistico che avevano prima. Tuttavia, l'IGMR afferma che il rito dell'offertorio « ha il suo valore e il suo significato spirituale » (n. 49). Valore e significato che Giovanni Paolo II interpreta così: « Tutti coloro (...) che partecipano all'Eucaristia, senza sacrificare come lui (il sacerdote), offrono con lui, in virtù del sacerdozio comune, i loro propri *sacrifici spirituali*, rappresentati dal pane e dal vino, sin dal momento della loro presentazione all'altare. (...) Il pane e il vino diventano, in certo senso, simbolo di tutto ciò

(11) Cfr. RIGHETTI, *La Messa* (Milano 1966³) pp. 305-341.

(12) « Consecratione ... sacrificium offertur » (III q. 82, a. 10).

che l'assemblea eucaristica porta, da sé, in offerta a Dio, e offre in spirito. È importante che questo primo momento della liturgia eucaristica, nel senso stretto, trovi la sua espressione nel comportamento dei partecipanti. A ciò corrisponde la cosiddetta processione con i doni, prevista dalla recente riforma liturgica (...). La consapevolezza dell'atto di presentare le offerte dovrebbe essere mantenuta durante tutta la Messa. Anzi deve essere portata a pienezza al momento della consacrazione e dell'oblazione anamnetica... » (*Dominicae Cenae*: EV 7, 191-192). Il rito, pur accompagnato da preghiere decisamente meno espressive, continua dunque a conservare il suo valore oblazionistico e il suo legame profondo con il nucleo centrale del sacrificio della Messa.

Concludendo:

1. La nozione di sacrificio è presente, anche nell'articolo 7, attraverso la nozione di memoriale, il cui valore sacrificale è evidente da tutto il contesto magisteriale, liturgico e teologico.
2. La finalità propiziatoria emerge sempre dal concetto di memoriale, che è ripresentazione del sacrificio propiziatorio di Cristo, e da alcune espressioni delle preghiere eucaristiche.
3. Il rito offertoriale, pur accompagnato da preghiere più povere teologicamente, conserva il suo significato tradizionale. Non esistono elementi oggettivi che debbano far pensare ad un cambiamento di significato (13).

(13) Ciò non toglie evidentemente l'opportunità che una successiva revisione del messale metta di nuovo in migliore evidenza questo significato oblazionistico. Cfr. l'interessante proposta di dom Paul TIROT, *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du II au VII siècle* (suite et fin), in: *Ephemerides liturgicae* 3-4 (1984) pp. 390-391.

Capitolo V

NOVUS ORDO MISSAE E PRESENZA REALE

Come ha affermato recentemente il Papa, il Concilio di Trento ha richiamato e interpretato « con autorità definitiva le parole espresse da Gesù sia nel discorso del Pane di Vita (*Gv* c. 6) sia nell'ultima Cena » (1).

Il dogma tridentino della presenza reale si articola in tre punti:

a. La presenza reale del corpo e del sangue di Gesù Cristo sotto le specie del pane e del vino;

b. L'assenza della sostanza del pane e del vino sotto le specie sacramentali;

c. La presenza del corpo e del sangue di Cristo e l'assenza del pane e del vino si spiegano con la conversione totale della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Gesù.

Il Tridentino afferma che questa « mirabile conversione » è stata rettamente denominata dalla Chiesa « transustanziazione ». La definizione porta dunque sul fatto della conversione totale, non sul termine in se stesso. Questo termine però la Chiesa lo considera indispensabile per la preservazione del dogma. Non si può quindi rifiutarlo senza attentare, almeno indirettamente, all'integrità del dogma e all'infallibilità e santità della Chiesa (2).

---

(1) Giovanni Paolo II, Alle religiose di Milano e della Lombardia, 20 maggio 1983: *La Traccia* 5 (1983) p. 495.

(2) « Factum transubstantiationis, scilicet desitio totius substantiae panis et vini et conversio eius in Corpus et Sanguinem Christi, est *de fide divina et catholica definitum.* Vocem ipsam transubstantiationis aptissimam esse ac retinendam, est *doctrina catholica* » (J. A. DE ALDAMA, *De sacramento unitatis christianae seu de sanctissima Eucharistia: Sacrae Theologiae Summa,* vol. IV [BAC, Madrid 1962⁴] p. 276).

Questo terzo punto è sempre stato considerato particolarmente importante. Lo testimonia soprattutto (3) l'episodio del Sinodo di Pistoia.

Dal 18 al 28 settembre 1786 il vescovo di Pistoia Scipione Ricci convocò un sinodo diocesano in cui furono emanati decreti di riforma orientati in senso decisamente giansenistico. Nel 1794, il Papa Pio VI intervenne condannando 85 proposizioni estratte da questi decreti. La proposizione 29 riguarda il dogma della presenza reale e *condanna l'omissione del termine « transustanziazione »*. Il sinodo aveva formulato una dottrina eucaristica esatta in ciò che enunciava positivamente. Anziché però parlare di « conversione » si limitava ad affermare la cessazione del pane e del vino per lasciar posto alla presenza di Cristo.

« La dottrina del Sinodo nella parte in cui intende insegnare la dottrina della fede sul rito della consacrazione, che lascia da parte le questioni scolastiche sul modo per cui Cristo è nell'Eucaristia, da cui il parroco è esortato ad astenersi, e proporre soltanto questi due punti: 1) Cristo dopo la consacrazione è veramente, realmente, sostanzialmente presente sotto le specie; 2) allora cessa ogni sostanza del pane e del vino e rimangono solo le specie, omettendo completamente di far menzione della transustanziazione (cioè della conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo, e di tutta la sostanza del vino nel sangue, che il Concilio di Trento aveva definito come articolo di fede e che è contenuta nella solenne professione di fede [dello stesso Concilio]); in quanto, a causa di questa inconsulta e sospetta omissione, non dà conoscenza sia dell'articolo di fede, sia anche del termine consacrato dalla Chiesa per garantirne la professione contro gli eretici, e tende perciò ad indurre alla sua dimenticanza, quasi che si tratti di una questione soltanto scolastica: — pericolosa, manchevole quanto all'esposizione della verità cattolica sul dogma della transustanziazione, favorevole agli eretici » (DS 2629).

---

(3) Non è l'unico testo. L'importanza di questo punto di dottrina per l'integrità del dogma della presenza reale, nonché del termine dogmatico atto a preservarlo con sicurezza, sarà nuovamente ribadita dall'*Humani generis* di Pio XII, dalla *Mysterium fidei* di Paolo VI e, recentemente da Giovanni Paolo II. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Omelia del 23 febbraio 1980: *La parola di Giovanni Paolo* II 2-3 (1980) p. 23; IDEM, Omelia a Rio de Janeiro, 1 luglio 1980: *Ibid.* 7 (1980) pp. 31-32; IDEM, Allocuzione ai pellegrinaggi delle diocesi di Milano e Alessandria, 14 novembre 1981: *La Traccia* 10 (1981) p. 680.

La prassi di omettere nella predicazione, quando si spiega la presenza reale, il punto di dottrina riguardante il modo della sua realizzazione, cioè la « conversione totale », nonché l'omissione di quel termine che la Chiesa indica come adatto per designarla è considerata da Pio VI pericolosa per la fede. Al di là del punto specifico, questa prassi continua ad essere stigmatizzata anche oggi dalla Chiesa. L'ecumenismo non deve significare, secondo il pensiero ufficiale della Chiesa espresso nei documenti del Vaticano II, omissione dei punti di dottrina controversi: « Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso » (*Unitatis redintegratio,* n. 11: EV 1, 534). L'ecumenismo riguarda piuttosto il « modo » con cui esporre la dottrina: « con più profondità ed esattezza » (*Ibid.:* 535); « con amore della verità, con carità e umiltà » (*Ibid.:* 536), cioè evitando le spigolosità polemiche gratuite e le terminologie che aggravano *inutilmente* le differenze. Si tratterà cioè di aver riguardo alla « gerarchia nelle verità » (*Ibidem*): cioè al fatto che non tutte le verità hanno la stessa importanza (4). Questo però sempre nell'adesione a tutta la verità e nella professione di tutta intera la verità.

L'« ecumenismo per omissione » non si giustifica (così come non si giustifica una « catechesi per omissione » (5)...).

Dobbiamo considerare anche il nostro testo (IGMR) come affetto da un tale ecumenismo distorto?

Xavier da Silveira (6) rivolge ad esso, dallo specifico punto di vista del dogma della presenza reale, tre accuse:

a. Le espressioni « presenza reale » e « transustanziazione » sono *assenti* nell'edizione del '69.
b. Il passo di *Mt* 18,20 « Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro », che si riferisce senz'altro alla presenza *morale* di Cristo in mezzo ai suoi, nel n. 7 è

(4) Su questo punto, fondamentale per l'ecumenismo, si veda l'ottima puntualizzazione di Carlos CARDONA, *La « Jerarquia de las verdades » y el orden de lo real,* in: *Scripta theologica* 4 (1972), pp. 123-144.

(5) Cfr. Card. Joseph RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede,* in: *Cristianità* 96 (1983), pp. 5-11.

(6) Cfr. *Op. cit.,* pp. 16-20, 38-40, 118-119.

applicato, senz'altra spiegazione, alla presenza di Cristo nell'eucaristia, che è presenza *sostanziale.*

c. Il testo parla con insistenza di « presenza » di Cristo oltre a quella eucaristica.

L'accusa più grave è quella del punto « a » che concerne una *grave omissione.* Anticipando le conclusioni, diciamo che la dobbiamo senz'altro rilevare e, in una certa misura, anche deprecare. Nello stesso tempo però, consideriamo anche due cose: 1) L'eventuale errore di omissione è stato corretto nella versione del '70, che è quella definitiva; 2) Entrambe le versioni si muovono in un contesto magisteriale che riafferma vigorosamente la dottrina della « transustanziazione » (la *Mysterium fidei* è dello stesso Paolo VI che ha promulgato l'IGMR). Un esatto parallelo con il caso del sinodo di Pistoia non è dunque fattibile.

Certamente non troviamo nell'IGMR una dottrina organica e completa sul dogma della presenza reale e della transustanziazione. Non soltanto il termine « transustanziazione », nella versione del '69, è assente, ma anche la realtà non vi figura neppure in termini equivalenti.

Vi sono espressioni che la lasciano supporre come: « Nella Preghiera eucaristica si rendono grazie a Dio per tutta l'opera della salvezza, e *le offerte diventano il Corpo e il Sangue di Cristo.* Mediante la frazione di un unico pane si manifesta la unità dei fedeli, e per mezzo della comunione i fedeli *ricevono il Corpo e il Sangue del Signore allo stesso modo col quale gli apostoli li hanno ricevuti dalle mani del medesimo Cristo* » (n. 48).

« All'inizio della liturgia eucaristica si portano all'altare i doni, che *diventeranno il Corpo e il Sangue di Cristo* » (n. 49).

« Epiclesi: per mezzo della quale la Chiesa con particolari invocazioni implora la virtù divina affinché *vengano consacrati i doni offerti dagli uomini, cioè diventino il Corpo e il Sangue di Cristo,* e perché l'*ostia immacolata* ricevuta in comunione giovi per la salvezza di coloro che vi partecipano » (n. 55).

« I sacri pastori abbiano cura di ricordare nel modo più opportuno ai fedeli che partecipano al rito o che vi assistono, la dottrina cattolica sulla forma della comunione, secondo il Concilio di Trento. E innanzitutto ricordino ai fedeli che la

fede cattolica insegna che, *anche sotto una sola specie si riceve Cristo nella sua totalità e nella sua integrità...* » (n. 241).

« Si raccomanda vivamente che il luogo della *conservazione* della santissima Eucaristia sia posto in una cappella idonea per la *preghiera* (la versione del '70 aggiunge: "e l'adorazione") privata dei fedeli » (n. 276).

L'espressione « le offerte diventano il Corpo e il Sangue di Cristo » e similari (48, 49, 55) non sono, come abbiamo visto, sufficienti — di per sé — per distinguere la dottrina cattolica da quella protestantica che vanifica il significato ovvio e pieno delle parole dell'istituzione.

Tuttavia, già nel n. 55 troviamo un'espressione che ha sapore inequivocabilmente cattolico: « l'ostia immacolata ricevuta in comunione ». Il riferimento sacrificale soprattutto la pone nell'ambito semantico del dogma, ma essa parla anche il linguaggio del realismo eucaristico.

Ciò è ancora più evidente per i nn. 241 e 276. Il n. 241, nel mentre ristabilisce la possibilità della comunione sotto le due specie, richiama la dottrina di Trento sulla totalità della presenza di Cristo anche sotto una sola specie. Come abbiamo già visto, infatti, in forza delle parole sono resi presenti, separatamente, il Corpo e il Sangue. Sono però il Corpo e il Sangue di Gesù come si trova ora: cioè Gesù risorto e vivo. Dunque, per concomitanza naturale, è presente — sotto ogni specie — tutta l'umanità di Gesù e, in virtù dell'unione ipostatica, anche la divinità. Sotto ogni specie è presente Gesù — lo stesso Gesù nato dalla Vergine Maria, che è morto e risorto e ora siede alla destra del Padre — in Corpo, Sangue, Anima e Divinità. Quello che ci interessa è (oltre al richiamo al Tridentino) la terminologia (« sotto una sola specie si riceve Cristo ») che fa parte dell'ambito semantico del dogma.

Ancora più importante e decisivo è il n. 276. Più importante perché enuncia un atteggiamento *pratico*, in consonanza con le finalità *proprie* dell'IGMR e la natura della liturgia. Decisivo perché esprime una differenza radicale con la prassi protestantica. Vi si parla infatti della conservazione e del culto dell'Eucaristia « post Missam ». Questa prassi implica necessariamente la dottrina della presenza permanente, quindi sostanziale, di Cristo nell'Eucaristia. Dottrina che fa corpo con tutto il dogma della presenza reale e anche con la transustanziazione. Prova ne è che i protestanti più vicini alle posizioni cattoliche, pur disposti a tollerare il termine « transustanziazione », ridotto al rango di espressione di una particolare tradizione teologica,

continuano a manifestare fortissime perplessità nei confronti di una presenza eucaristica permanente, che dura fin tanto che durano le specie (7).

Certo l'assenza del termine « transustanziazione » è difficilmente giustificabile in un documento che non è *soltanto* pratico-liturgico (anche se lo è certamente *principalmente*). Tuttavia si tratta di un peccato di omissione che è stato provvidenzialmente corretto (le critiche non sono state inutili...). Il *Proemio* aggiunto nel '70 dedica un importante passaggio al dogma della presenza reale. Innanzitutto viene evidenziato il legame dell'IGMR con il contesto del Magistero passato e recente: dal Concilio di Trento al Vaticano II, passando attraverso l'*Humani generis* e la *Mysterium fidei.* Quindi, mentre qualifica chiaramente il *modus praesentiae* come « transustanziazione », pone l'indice sugli elementi rituali che enunciano, col linguaggio proprio del gesto, questo dogma (8).

---

(7) « Una divergenza che rimane consiste certamente nel problema della conservazione e adorazione dell'ostia consacrata, non distribuita, dopo la celebrazione eucaristica... Essa è strettamente connessa con i diversi modi di intendere il *modus praesentiae...* » (Gemeinsame römisch-katolische evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl,* cit., pp. 89-90). Max Thurian, che può rappresentare la posizione protestantica « ecumenicamente » più vicina, si attesta — nel suo importante libro del 1963 — su posizioni agnostiche: « Sebbene il fine dell'eucaristia sia la comunione..., noi non oseremmo definire la natura della relazione di Cristo con le specie eucaristiche che rimangono dopo la comunione. Non ci sentiamo autorizzati a pronunciarci né per la permanenza della presenza reale, né per la sua cessazione. Qui è necessario rispettare il mistero. In questo atteggiamento di rispetto, *è bene che le specie eucaristiche che rimangono siano consumate dopo la celebrazione* » *(L'Eucaristia memoriale del Signore,* cit., pp. 299-300). La sua posizione sembra però mutata in un testo più recente: « La presenza del corpo risorto di Cristo rimane legata ai segni eucaristici, perché la chiesa non dispone di quella presenza che è frutto della Parola di Dio e dell'azione dello Spirito Santo. Con quale diritto potrebbe essa fissare il momento in cui le specie del pane e del vino non sarebbero più segni del corpo e del sangue di Cristo? Ciò sarebbe contrario alla fede nella grazia efficace di Dio. "I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili" (Rm 11, 29). *La certezza che la presenza di Cristo continua dopo la celebrazione e la comunione, sotto le specie del pane e del vino che restano, è un importante segno della fede eucaristica* » *(Il mistero dell'eucaristia,* Roma 1982, p. 99).

(8) « Anche il mistero mirabile della presenza reale del Signore sotto le specie eucaristiche è affermato dal Concilio Vaticano II (SC 7, 47; PO 5, 18) e dagli altri documenti del magistero della Chiesa (Pio XII, *Humani generis;* Paolo VI, *Mysterium fidei; Solenne professione di fede; Eucharisticum mysterium),* nel medesimo senso e con la medesima dottrina con cui il concilio di Trento l'aveva proposto alla nostra fede (Trid., sess. XIII: DS 1635-1661). Nella celebrazione della messa, questo mistero è posto in luce non soltanto dalle parole stesse della consacrazione, *che rendono il Cristo presente per mezzo*

Altro punto critico è quello costituito dall'articolo 7. La redazione primitiva di questo articolo era certamente — come constateremo anche in seguito — fortemente equivoca: « La Cena del Signore, ossia la Messa, è la sacra assemblea o adunanza del popolo di Dio, che si riunisce insieme, sotto la presidenza del sacerdote, per celebrare il memoriale del Signore. *Pertanto a riguardo dell'adunanza locale della santa Chiesa, vale in modo eminente la promessa di Cristo: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro"* (*Mt* 18, 20) ». Soprattutto l'inserimento del passo scritturistico di *Mt* 18, 20 in un contesto in cui ci si aspetterebbe un chiaro riferimento alla presenza sostanziale di Cristo è tale da deviare facilmente l'interpretazione. Il passo infatti si riferisce chiaramente ad una presenza reale di Cristo di natura morale (9). L'espressione « in modo eminente » è insufficiente per mettere inequivocabilmente sulla strada di una lettura *essenzialmente* differenziata di questa presenza. L'articolo andava certamente corretto.

La correzione riporta il testo nell'alveo della concezione della *Mysterium fidei*, che vede la presenza reale di Cristo che si differenzia in varie modalità, di cui la principale è quella eucaristica perché sostanziale e permanente (vedremo in seguito più dettagliatamente questa importantissima dottrina). La nuova versione infatti interpreta il passo biblico come rivolto alla presenza differenziata di Cristo: « Nella messa o cena del Signore, il popolo di Dio è chiamato a riunirsi insieme sotto la presidenza del sacerdote, che agisce nella persona di Cristo, per celebrare il memoriale del Signore, cioè il sacrificio eucaristico. Per questa riunione locale della santa chiesa vale perciò in modo eminente la promessa di Cristo: (...). *Infatti nella celebrazione della messa,* nella quale si perpetua il sacrificio della croce, *Cristo è realmente presente nell'assemblea dei fedeli, riunita in suo nome, nella persona del ministro, nella sua parola e in modo sostanziale e permanente sotto le specie eucaristiche* ». Il riferimento a *Mt* 18, 20 continua a rimanere accomodatizio e a rendere l'articolo disorganico e impreciso (for-

---

della transustanziazione, ma anche dal senso e dall'espressione esterna di sommo rispetto e di adorazione di cui è fatto oggetto nel corso della liturgia eucaristica. Per lo stesso motivo, al giovedì santo e nella solennità del corpo e del sangue del Signore, il popolo cristiano è chiamato a onorare in modo particolare, con l'adorazione, questo ammirabile sacramento » (EV 3, 2021).

(9) Cfr. *Mysterium fidei:* EV 2, 422.

se non lo si è eliminato del tutto solo per non dare un riconoscimento troppo aperto alle contestazioni...), tuttavia l'inciso spiega inequivocabilmente in che senso si deve intendere la « presenza eminente » di Cristo nella celebrazione della Messa.

La nota 15 all'art. 7, anch'essa aggiunta nel '70, rimanda a *Sacrosanctum Concilium*, n. 7; *Mysterium fidei*, n. 41 e *Eucharisticum mysterium*, n. 9. Sono i documenti che enunciano la dottrina della presenza differenziata di Cristo, che culmina nella presenza eucaristica, reale non per esclusione ma « per antonomasia ».

Giungiamo così al problema costituito dalla particolare insistenza del testo sui modi di presenza altri che la presenza eucaristica. Viene soprattutto sottolineata la presenza di Cristo nella sua parola.

Oltre all'art. 7, già esaminato, in cui si fa cenno alla presenza nell'assemblea, nel ministro e nella parola, abbiamo:

« Nella Messa si imbandisce la mensa tanto della parola di Dio quanto del Corpo di Cristo perché da essa i fedeli vengono istruiti e nutriti » (n. 8).

« Quando si legge la sacra Scrittura nella Chiesa, è Dio stesso che parla al suo popolo e Cristo, presente nella sua parola, annuncia il Vangelo » (n. 9).

« Lo stesso Cristo per mezzo della sua parola è presente in mezzo ai fedeli » (n. 33).

« Alla lettura evangelica si deve attribuire la massima venerazione... sia da parte del ministro... sia da parte dei fedeli che per mezzo delle acclamazioni riconoscono e professano essere Cristo presente, che parla loro » (n. 35).

Notiamo innanzitutto che il parallelismo mensa della parola/mensa del Corpo di Cristo ha solide radici nella Tradizione.

Senza citare le fonti patristiche (e scritturistiche!) (10), basti richiamare il più caratteristico degli autori post-tridentini,

(10) Cfr. C. M. MARTINI, *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*, in: *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione* (LDC, Torino-Leumann 1967), pp. 423-425 (con bibl.). Classico è il cap. XI del libro IV dell'*Imitazione di Cristo:* « Due cose sento che mi sono sommamente necessarie in questa vita... Esse si potrebbero anche chiamare due mense situate di qua e di là nel tesoro di Santa Chiesa. L'una è la mensa del Sacro Altare che ha il Pane santo, cioè il Corpo prezioso di Cristo. L'altra è la mensa delle legge divina ... ».

san Roberto Bellarmino. « Il sacramento dell'altare — dice il santo dottore — che è uno dei principali sussidi dell'anima, è detto *pane* in *Gv* 6, 51-58 e in 1 *Cor* 11, 26-28; e la parola di Dio, della cui predicazione pure ci nutriamo, può essere detta anche essa pane, come dice l'Apostolo in 1 *Tim* 4, 6: "nutrito dalle parole della fede"; e *Ebr* 6, 5: "e gustarono la buona parola di Dio"» (11).

La nota 15 al n. 8 (poi diventata 17) rimanda al fondamentale passo conciliare su questa dottrina:

« La Chiesa ha sempre venerato le divine scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli » (*Dei verbum*, n. 21).

Il *come* del testo conciliare non significa *uguale* venerazione. Significa che a Scrittura e a Eucaristia è dovuta *ugualmente* venerazione, però in modo e aspetto diverso, come si arguisce da SC 7, MF 41 e EM 9 (12).

Il n. 7 della SC (importante, come vedremo, per la dottrina della presenza « differenziata » di Cristo) è richiamato in nota due volte: nella nota 16 (n. 9) e 30 (n. 33) della versione del '69 e nella nota 15 (n. 7) e 32 (n. 33) della versione del '70.

L'insistenza dunque è soltanto una sottolineatura, nel contesto della dottrina sulla presenza reale « differenziata ». Questa dottrina è — come è evidente — di particolare importanza

---

(11) *Opera oratoria postuma*, vol. VI (Roma 1945) p. 255. Sottolineo come queste espressioni si ritrovano nel vivo della predicazione del santo. Predicazione *biblica* quant'altre mai. Una scorsa lo testimonia anche al più disattento dei lettori. Prova che le accuse di allontanamento dalla Scrittura lanciate affrettatamente alla (cosiddetta) Controriforma (ma si pensi anche al Catechismo del Concilio di Trento!) poggiano su una superficiale conoscenza degli autori. Per Bellarmino la Parola di Dio predicata e ascoltata ha un valore *sacramentale:* « signum et effectus gratiae praesentis, et simul... causa eiusdem » (*Ibid.*, vol. I, p. 339). Ha un valore più grande della stessa parola soltanto letta. « Anche le persone colte, pur potendo capire da sole la Scrittura, debbono andare alle prediche perché la parola pronunciata ha una energia che non possiede la parola scritta » (*Ibid.*, p. 215). La predicazione poi deve sempre essere spiegazione della Parola di Dio e non deve perdersi in considerazioni teologiche, filosofiche o storiche...

(12) Si veda a questo proposito la risposta della Pontificia Commissione per l'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II del 5 febbraio 1968 (AAS 60, 1968, p. 362).

per capire le affermazioni dell'IGMR. Si tratta di una concezione non nuova nella sostanza, anche se nuova nella sua formulazione sistematica. Enunciata innanzitutto nella SC al n. 7 è stata ripresa e spiegata, nel contesto di una profonda e impeccabile esposizione del Mistero Eucaristico, dalla *Mysterium fidei* (*Ibid.*, n. 38), per essere poi riassunta e codificata al fine di informare la prassi liturgica, nell'istruzione *Eucharisticum mysterium* (*Ibid.*, n. 41). L'IGMR non può essere dissociata da questa dottrina e da questi documenti.

Dopo aver affermato che Cristo è presente nella sua Chiesa che prega, che esercita le opere di misericordia, che anela al porto della vita eterna, che predica, che regge e governa il popolo di Dio, che celebra il sacrificio della Messa e amministra i sacramenti — specificando che ciò avviene con modalità diverse e « intensità » diverse — Paolo VI, nella MF, sottolinea che « ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel sacramento della Eucaristia... Tale presenza si dice *reale* non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia, perché anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente ».

Certamente questa dottrina (come quella della *hierarchia veritatum* dell'UR) risponde ad una istanza ecumenica. Vi si vede la volontà di « decongestionare » l'arroccamento cattolico post-tridentino sul bastione della presenza reale eucaristica, che ha portato a lasciare (comprensibilmente) nell'ombra le altre, pur realissime, presenze di Cristo.

Questa volontà ecumenica passa massicciamente (prudentemente?) nella riforma liturgica. Si riflette in particolare nell'IGMR quando si parla di *presenza* senza specificazione, sottolinea con insistenza la presenza nella Parola, lascia alle note il compito di rimandare alla dottrina integrale e tace — nella sua prima versione — il termine imbarazzante *transustanziazione*. Se questa massiccia tensione ecumenica dà la netta impressione di uno squilibrio, tuttavia non esce — essendo soprattutto intervenute importanti correzioni — dal contesto di una strategia che sottolinea ciò che unisce senza rinnegare la dottrina integrale.

PIERO CANTONI

LA STRADA PASSA PER CRISTO

Sono lieto per l'invito onorifico rivoltomi dal comitato direttivo dell'edizione delle « Opere del Cardinale Giuseppe Siri » a presentare specialmente al pubblico italiano il IV volume della serie già iniziata che, assieme al terzo, reca il titolo emblematico: *La strada passa per Cristo.* Ma non è solo un onore; è anche una gioia: siccome questo volume tratta specificamente di problemi sociali alla luce della dottrina della Chiesa (che io pure ho insegnato da giovane professore nei seminari e nelle università di Germania per diversi anni), mi è parso, nel percorrerlo, non solo di ritrovare piena consonanza di idee, ma — direi di più — di specchiarmi nella stessa immagine di scrittore e di docente della dottrina sociale della Chiesa.

Il primo pensiero che affiora nella mia mente e che colpisce l'attenzione è l'osservazione che il volume è edito sotto gli auspici della Pontificia Accademia Teologica Romana; ciò evidenzia come l'insegnamento del card. Siri (che compì da giovane i suoi studi accademici nelle Università Pontificie di Roma) rappresenti uno degli esempi di fedeltà alla Chiesa e al magistero pontificio, e, pertanto, un ornamento prezioso della teologia romana. Una seconda riflessione mi introduce nei grandi temi contenuti in questo volume e sviluppati in forma di conferenze e relazioni in ogni città d'Italia a partire dal 1944; si tratta di un materiale assai vasto che si potrebbe distribuire in due filoni dottrinali:

a) commenti o (come Egli stesso precisa) «vaglio» (1) dottrinale del magistero sociale della Chiesa da Pio XII fino al

(1) *La strada passa per Cristo,* II, p. 106.

regnante Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, con particolare riferimento alle ricorrenti celebrazioni del 50°, 60°, e 70° anniversario dell'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII. Oltre a ciò un significato particolare assume lo studio del documento *Communio et Progressio* pubblicato dalla Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali nel 1972 (2). Un cenno a parte si deve fare per l'imponente studio sul Radiomessaggio Natalizio 1942 di Pio XII (3), che per mole e profondità costituisce un vero trattato di dottrina sociale cristiana;

b) prolusioni e conclusioni che l'Em.mo Cardinale, in qualità di Presidente delle Settimane Sociali dei Cattolici Italiani, tenne sin dall'anno 1949. Di qui la sorprendente varietà dei temi, la loro concretezza; sicché, mentre le rapide trasformazioni rendono obsoleti gli impianti industriali di qualche decennio fa, la dottrina sociale della Chiesa, come è offerta da questo suo figlio illustre, continua ad illuminare l'orizzonte della nostra società, anche se ingigantita dai progetti dell'informatica, della elettronica, della genetica applicata.

L'insegnamento sociale del Porporato genovese raccolto in questo volume, se si fa eccezione per il commento al Messaggio indirizzato da Pio XII nel Natale 1942, non si presenta con il crisma della sistematicità ed esaustività dello studioso che intende sviluppare l'intero programma della materia trattata, disponendo organicamente l'esposizione dei vari argomenti nella previsione del tutto. Viceversa le varie lezioni sociali contenute in questo volume sono la risposta contingente data da un qualificato rappresentante del Magistero ecclesiastico alle numerose e disparate esigenze e sollecitazioni provenienti dalla realtà sociale dei nostri giorni. Il card. Siri rappresenta un esempio di come la Chiesa non si limiti a presentare una Weltanschauung cristiana della società, dell'uomo, del lavoro, dell'economia, ecc., ma si interessi fattivamente agli specifici problemi, emergenti — o riemergenti — in forme nuove, di cui è travagliato il continuo fluire sociale (4). Di qui la freschezza e l'interesse che suscita la lettura di questo libro che sembra un mosaico dalle tinte sociali (ma il cui contenuto è anche filosofico, teologico, morale, spirituale ed economico) delle maggiori tematiche del nostro tempo. Si comprende in questa luce la difesa del diritto

(2) *o.c.*, pp. 135-145.

(3) *o.c.*, pp. 3-101.

(4) Quanto all'azione sociale dell'Arcivescovo di Genova vedi *Introduzione a La strada passa per Cristo, I*, Pisa 1985, pp. IX-XX.

alla vita e la preoccupazione per il dramma della disoccupazione, l'attenzione alle esigenze della sicurezza sociale e l'analisi dei problemi della famiglia e della scuola, la raccomandazione dell'utilità dei corpi intermedi, della giusta attuazione del bene comune e del retto equilibrio tra lavoro e impiego del tempo libero.

L'importanza di questo magistero sociale del card. Siri, condensato specialmente nelle sue prolusioni alle Settimane Sociali dei Cattolici Italiani, riflette l'intenzione originaria propria all'attività delle suddette Settimane: « rifare un esame dei fatti alla luce dei princìpi eterni. Sono dunque due gli elementi che concorrono: i fatti dei quali è proprio il fluire, e i princìpi dei quali è proprio il permanere. Considerazione, pertanto, di fatti alla luce di princìpi con questo scopo: dedurne orientamenti che tengano conto della situazione concreta » (5). Quale sia la fonte che assicuri la inalterabile luminosità dei princìpi cui ci si riferisce è affermato senza mezzi termini alla Settimana Sociale tenuta a Torino nel 1952: « La verità incede solenne e maestosa nella storia del mondo. Tutto ciò che è concreto dipende da essa e si misura rettamente solo con essa; non solo, essa sovrasta tutto, anche le passioni, le commedie, le nubi, le mode. Essa non è relativa, è assoluta. Sa che i suoi dettami si applicano secondo le entità delle cose, sa che la materia cui i dettami si applicano è fluida, ma essa non cambia. La stessa cosa non si può dire di tutti noi [...]. Questo convegno è nella scia della verità. Semplicemente. Ed è tanto più sicuro di esserci in quanto ha come punto concreto di riferimento il magistero della Chiesa » (6). E solo rispettando il primato della verità, dunque, che i princìpi immutabili possono e debbono applicarsi alle mutevoli condizioni della società in cui si vive, avendo ben presenti i seguenti parametri storici:

a) la mobilità sociale come si manifesta nella circolazione dei beni e nella migrazione dei popoli;

b) lo sviluppo tecnologico, non sempre parallelo a quello umanistico;

c) il regime democratico che richiede una maggiore partecipazione e corresponsabilità dei cittadini per la soluzione dei casi concreti della vita economica e sociale.

---

(5) Intervista concessa dal card. Siri sul *Perché i cattolici fanno le Settimane Sociali*, in « Iniziativa », fasc. 10, 1955, p. 6.

(6) *La strada passa per Cristo, II*, p. 182.

Pensare, peraltro, che il divenire sopprima le leggi eterne del convivere umano sarebbe un grave errore (7): esso rovinerebbe la famiglia e le libertà civili; oscurerebbe la coscienza morale soprattutto nel campo dell'economia; turberebbe l'armonia delle classi sociali; farebbe scomparire la solidarietà tra i popoli; rovinerebbe il bene comune della società politica.

Una nota particolare si deve osservare in questo volume del card. Siri: la sua preveggenza e le sue anticipazioni su sviluppi di problemi sociali che in seguito si sarebbero verificati lesivi di una crescita economica e sociale: ad es. il suo penetrante studio sul rapporto tra demografia ed economia, in cui si denunciano i falsi allarmi della crescita demografica (8). Oggi, dopo oltre trent'anni dal suo coraggioso intervento e di fronte ad una situazione capovolta in quasi tutte le nazioni europee, siamo in grado di verificare, con dolorose cifre alla mano, gli incombenti pericoli del calo delle nascite! Mi piace richiamare all'attenzione del lettore altri importanti insegnamenti, di bruciante attualità: contro il monopolio dell'informazione (9), contro il clientelismo politico, contro il culto della personalità, contro le teorie del comunismo (10), contro l'ambi-

(7) « Non che tutto cambi; cambia solo qualcosa, ma in quello in cui la mutazione avviene sta l'imperativo della accorta vigilanza, della pronta intelligenza, del ponderato dovere. [...] Di fronte al fluire delle contingenze, proprio per adeguarsi solidamente e ragionevolmente ad esse, occorre richiamare qualcosa di quello che non muta. Non mutano i princípi divini; non mutano i rapporti voluti da essi, non muta la fondamentale linea della natura », *o.c.*, p. 228.

(8) Prolusione alla Settimana Sociale tenuta a Palermo nel 1953, sul tema *Il diritto alla vita*, *o.c.*, pp. 197-204. Significativa ed incisiva la conclusione: « ... l'argomento della vita riecheggia tanto alto che non pare veramente considerato se non accanto alla maestà del Creatore, il quale ha voluto la vita e, perché essa brillasse, ha fatto di tutte le cose un cantico », *o.c.*, p. 204.

(9) *o.c.*, pp. 141-143.

(10) « Il comunismo è l'estrema, logica espressione del socialismo. Esso, posto il suo principio materialistico, deve negare insieme con l'anima anche la persona, la sua autonomia, la proprietà, la libertà, ogni elemento della vita spirituale, quindi la morale e la religione. Se su uno di questi punti finge di ritirarsi, mente a se stesso ed a più forte ragione mente agli altri [...]. Si tratta di una dottrina filosofica negatrice dell'umanità che, per farsi accogliere, si ammanta di umanità, coscrivendo sotto questa insegna la fede e l'entusiasmo di molti uomini onesti », p. 90. « Il comunismo essendo innaturale non può contare [...] sulla cospirazione costante e libera delle volontà: diventa dunque di necessità totalitario, al fine di presidiare e inibire tutto, e poi assolutistico », p. 96. « *Il comunismo, comunque lo si annacqui, riduce l'uomo a meno della metà ed il mondo ad una questione di stomaco. Dio ha creato il mondo giardino, il comunismo lo fa deserto.* Non è per questa via che si risolvono le ingiustizie; non è per questa via che il lavoratore avrà il suo bene », p. 97.

guità di falsi miraggi di modernità a scapito dei valori immutabili della morale e del Vangelo (11).

Un tema altrettanto attuale è quello del tempo libero, studiato nella Settimana Sociale svoltasi a Padova nel 1959. Non so se quando fu scelto tale tema tutti ne compresero la grande importanza, ma certamente già pochi anni dopo fu chiaro a tutti che « il tempo libero è diventato uno dei problemi sociali più importanti della società industriale sviluppata » (12). Dalla quantità del tempo libero si cominciava a capire che dipendeva sia la questione dei salari e stipendi, sia il giusto equilibrio umano e spirituale del lavoratore. Ecco come l'Arcivescovo di Genova imposta il problema del tempo libero: « Lo svago riceve capacità elevante dalla sua stessa misura, [...], dalla sua natura e dal quadro morale in cui è posto. Tanto il lavoro che lo svago [...] ricevono un'armonia ed un'ispirazione da qualcosa che è fuori d'entrambi, e cioè da una attività spirituale [...]. [...] sono profondamente convinto che, in questa zona dell'attività né imposta, né lasciata alla sola leggera e volubile ispirazione o sollecitazione del piacere, si ritrovi l'equilibrio. Se il tempo che sta tra il lavoro e la giusta misura dello svago propriamente detto non viene impiegato in una occupazione che non abbia tutte le caratteristiche del primo e la priorità del piacere, connaturata al secondo, l'uomo si squilibra. Qualcosa in lui diventerà esagerato o debole, tollerato o reattivo, affaticato spiritualmente e moralmente stanco. Basta solo non riempire quel tempo o basta riempirlo male perché si abbia un pericoloso effetto, socialmente temibile, spiritualmente dannoso » (13).

---

(11) « L'allineamento con la legge di Dio dona una lungimirante saggezza ed è in grado di far prevenire accorgimenti che soltanto in seguito una avveduta, complicatissima e costosa tecnica può far raggiungere. L'affermazione che nulla è escluso nella attività umana dalla subordinazione alla legge divina è chiara e vigorosa nelle parole di Gesù Cristo. Noi tutti qui, cattolici convinti, siamo in adorazione davanti al divino maestro e sappiamo bene che chinandoci a Lui nulla perdiamo e tutto acquistiamo », p. 246.

(12) J. HOEFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 131. « Lo sviluppo industriale ha fornito all'uomo beni e servizi in misura sempre maggiore ed ha nel contempo diminuito sempre più le ore lavorative, tanto che siamo soliti parlare di una "prossima età del tempo libero". Le ore lavorative giornaliere o settimanali e la durata complessiva della vita di lavoro si sono abbreviate, però il tempo libero non è scevro di problemi », *o.c.*, p. 130.

(13) *o.c.*, pp. 289-290. Il trambusto dei divertimenti a lungo andare non riempie di gioia, ma di nausea, in conformità alle parole ciniche e impres-

L'occhio penetrante e anticipatore del card. Siri si appuntava anche su di un altro grave pericolo: quello della crisi della dottrina sociale cristiana, che Egli previde e che si abbatté sulla Chiesa dal 1964 fino al 1978. Si legge infatti a p. 169 del suo volume questa interessante domanda: « Possiamo noi pensare una dottrina sociale [...], nel senso che la Rivelazione arrechi veramente qualcosa a quanto sappiamo dalla retta ragione? ». Non è una domanda retorica, la sua, ma una risposta anticipata (14) a coloro che qualche anno dopo avrebbero sostenuto (ed erano cattolici!) che la dottrina sociale cristiana si sarebbe dovuta trasformare in un complesso di enunciazioni « neutrali », suscettibili di continua evoluzione e trasformazione. Giustamente viene ribadito che « le dottrine sociali non sono solamente delle dottrine "neutre", che possono essere studiate anche dai cristiani, ma sono dottrine che possono essere pensate, ripensate, completate ed elevate intimamente dalla rivelazione divina e dalla Fede che ne discende » (15).

La dottrina sociale della Chiesa, opponendosi a tutte le ideologie e a tutte le forze che asserviscono l'uomo ad occulti fini o poteri, sa di avere la missione di difendere l'uomo: « bisogna salvare l'uomo, tutto quello che Dio ha messo nell'uomo, tutto l'equilibrio, anche e soprattutto morale, per cui rimane

---

sionanti di Charles Baudelaire: « Siamo costretti a lavorare, se non per piacere, almeno per disperazione, perché, detto in tutta verità, il lavoro è meno noioso del divertimento », *Baudelaire intime Tagebücher*, Bildnisse und Zeichungen, Monaco 1920, p. 42. Vedi anche nel mio studio *La dottrina sociale cristiana*, p. 131. Interessante la sintonia tra il testo di Baudelaire e quanto osserva il Nostro: « Concepito così come un dovere fecondo ed in vista di un più alto fine, il lavoro è sviluppo di personalità, dotazione di merito. Diventa anche lo svago più resistente e più necessario », p. 289.

(14) « Lo possiamo, perché il Vangelo ha dato direttive ed ha segnato princípi fecondi di ricchezze attraverso la tradizione cristiana, anche circa i rapporti sociali. Lo possiamo, perché ogni cosa interessante l'uomo, sullo sfondo del fine soprannaturale ed eterno, acquista un valore, un rimarco ed una certezza maggiore. Lo possiamo, perché molte dottrine caratteristiche della nostra Fede [...] portano a pensare ad ogni termine di formulazione sociale con una potenza e una fiducia maggiori ed in un raggio più vasto. Lo possiamo, perché la storia delle debolezze e delle variazioni intellettuali documentano la necessità e la opportunità di un Magistero supernamente assistito », p. 169.

(15) *o.c.*, pp. 169-170. « La dottrina sociale cristiana non è né una raccolta di istruzioni pratiche per la soluzione della "questione sociale", né una scelta intelligente di talune cognizioni della sociologia moderna, utili per l'insegnamento cristiano sociale, ma "una parte integrante della concezione cristiana della vita" (Enciclica *Mater et Magistra*, 206) », nella mia opera già citata, p. 7.

uomo » (16). Dalla precedenza e centralità dell'uomo dipende la retta impostazione dei princìpi che informano l'economia: « Il punto di discriminazione tra le diverse economie, se vogliamo risalir a princìpi veramente generali, sta là ove si mette il soggetto dell'economia stessa, se nell'uomo o nelle cose. E la storia moderna ha tutta l'aria di disporsi a dimostrare che si sbaglia o si è già sbagliato là ove il sistema ha voluto, quale soggetto dell'economia, sostituire all'uomo le cose » (17). Parimenti il lavoro deve essere finalizzato per l'uomo e non viceversa: « come persona l'uomo è quindi soggetto del lavoro » (18). Da questa fedeltà all'uomo reale e concreto la dottrina sociale cristiana risulta in perfetta sintonia con ogni nuovo problema del progresso civile (19), combatte la lotta di classe indegna della fratellanza umana, eleva il tono morale, religioso e culturale del lavoratore, tutela l'obiettività dell'informazione e comunicazione sociale, apre spazi alla creatività del lavoratore.

La Chiesa non è arrivata a questo suo impegno solamente con l'enciclica *Rerum Novarum*, poiché il primo sovrano europeo che abbia emanato leggi a tutela delle classi lavoratrici fu Gregorio XVI (20), e prima di lui il Concilio di Trento ha di-

---

(16) *La strada passa per Cristo, II*, p. 117.

(17) *Ibid.*, cfr. anche, nel mio studio *La dottrina sociale cristiana*, il cap. *Il fine oggettivo dell'economia*, pp. 156-162. Il giusto concetto del soggetto dell'economia è centrale nell'insegnamento sociale cristiano in genere ed in particolare in quello del card. Siri che precisa con singolare chiarezza: « beneficiari dell'economia non se ne possono avere che due: o è l'uomo o sono le cose; non c'è possibilità per un terzo [...]. Se l'economia ha per soggetto l'uomo, sarà più giusta, più equa, più umana, camminerà forse con passi meno slanciati, ma con giustizia; se il soggetto dell'economia sono le cose, il mondo camminerà trascurando gli uomini e se domani per fare un impianto difficile, come è successo, occorrerà anche permettere che duecentomila persone muoiano, lo farà ad occhi asciutti; non importa che gli uomini muoiano, purché si faccia », *o.c.*, p. 152.

(18) Enciclica *Laborem Exercens*, AAS LXXII (1981), p. 590.

(19) « ... la dottrina sociale cristiana segue di fatto il progresso civile man mano che esso si dipana ed apre nuovi problemi. Penso che errerebbe chi pensasse avere l'umanità toccato gli ultimi problemi posti dalla complessa convivenza umana. Altri ne verranno. Già oggi si intravvede per il domani: il problema di una capacità di forze, incontrollate ed incontrollabili senza il puro ausilio di coscienza, nelle mani di singoli uomini e forse di tutti i singoli uomini [...]. Verrà pertanto — e certamente — qualche altro Papa, molti Papi l'uno dopo l'altro, che riprenderanno puntualmente il discorso interrotto [...]. La dottrina di Cristo è in grado di stare con ogni progresso civile e di dargli luce e norma sicura. Questo non accade ad altre », *La strada passa per Cristo, II*, pp. 113-114.

(20) *o.c.*, p. 146.

feso l'uomo e la sua dignità di fronte al prepotere dei prìncipi e delle false ideologie filosofiche e teologiche (21).

Di qui la sollecitudine del card. Siri nel chiarire il vero significato dei sindacati italiani, dopo che nell'immediato dopoguerra si mossero oltre i limiti imposti dal diritto naturale. Il loro compito da una parte si limita alla tutela degli interessi di categoria, alla vigilanza dell'equilibrio entro l'impresa, al culto dell'amicizia contro le pressioni, le intimidazioni, le minacce, all'impegno per favorire le vere funzioni sindacali, pedagogiche; ma dall'altra si propone di fornire al lavoratore una dottrina di base per snebbiare le teste da miraggi messianici impossibili e da utopistiche mete; di combattere l'acredine e i rancori allo scopo di educare il lavoratore alla sua grandezza di persona umana con i suoi destini immortali (22).

Ma il card. Siri non si limita all'analisi del sindacato italiano degli anni 1950-60; Egli esamina la struttura dell'impresa con dovizia di pertinenti osservazioni sulla sua funzione, sulle sue mete, sulla necessità del dialogo come anima equilibratrice delle tensioni interne (23).

Un'altra caratteristica emerge dalla lettura di questo volume: la nobiltà e purezza dello stile che, pur scendendo a trattare di scottanti problemi sociali come l'impresa, il sindacalismo, il diritto all'informazione e alla comunicazione, la giustizia e la beneficenza, la disoccupazione, l'emarginazione dei poveri, la scuola, ecc., naviga sulle onde placate dell'argomentazione pastorale e teologica, al di sopra di facile retorica e di orpelli letterari. È pertanto inutile cercare in calce le note di erudizione pletorica, o il richiamo di pensatori celebrati. Lo richiede il suo ruolo di portavoce dell'insegnamento della Chiesa e non di professore togato; lo postula l'indole stessa delle sue indicazioni di « doctor Fidei et morum » entro l'ambito di ciò che Egli con svariate espressioni chiama: « tradizione sociale cristiana » (24), « dottrina della Chiesa » (25), « dottrina sociale

(21) *o.c.*, p. 106.

(22) Cfr. la prolusione alla Settimana Sociale tenuta a Genova nel 1951 sul tema *Il sindacalismo nel momento attuale*, *o.c.*, pp. 169-181.

(23) Cfr. la prolusione alla Settimana Sociale tenuta a Torino nel 1952 sul tema *L'iniziativa personale nel mondo economico*, *o.c.*, pp. 182-196.

(24) *o.c.*, p. 100.

(25) *o.c.*, p. 62.

cristiana » (26), « dottrina cattolica » (27), « dottrina sociale del Vangelo e della Chiesa » (28) e anche « Magistero della Chiesa » (29).

Una sola volta si legge la dotta espressione « dialettica della dottrina sociale cristiana » (30) ad indicare che l'« idea o concetto cristiano » del lavoro poggia su « princìpi essenzialmente teologici » (31).

Questo carattere di nobile severità e di apparente astrattezza si giustifica — secondo la convinzione dell'A. — anche nella certezza che la Chiesa, senza entrare nelle dispute della tecnica, dell'economia e della politica, è tale maestra da offrire non solo ai cattolici, ma all'umanità intera una serie di affermazioni di principio del diritto naturale e del Vangelo in « straordinaria aderenza alla realtà dei tempi » (32).

Concludo questi rapidi cenni rallegrandomi con il mio collega ed illustre Pastore della Chiesa ed esprimo l'augurio che queste alte lezioni sulla vita sociale non finiscano negli scaffali di qualche biblioteca, ma siano meditate da ogni uomo che abbia a cuore i destini dell'Europa, e soprattutto dai cattolici affinché sentano l'impegno nell'economia e nella politica non come un qualsiasi dovere civile, ma come un apostolato che Gesù Cristo affida loro per una società più cristiana e quindi più umana.

CARD. JOSEPH HÖFFNER
ARCIVESCOVO DI COLONIA

(26) *o.c.*, p. 112.
(27) *o.c.*, p. 37.
(28) *o.c.*, p. 177.
(29) *o.c.*, p. 182.
(30) *o.c.*, p. 118.
(31) *o.c.*, p. 118.
(32) *o.c.*, p. 135.

LA CHIESA CATTOLICA E LA MASSONERIA (*)

Sulla rivista *Stimmen der Zeit* padre Reinhold Sebott S. J. ha scritto un articolo dal titolo *La scomunica della Chiesa contro i massoni è abolita* (1). Poiché alcune affermazioni di questo articolo sono errate, si rende necessaria una rettifica.

Da quando la Gran Loggia di Londra fu fondata attraverso l'unione di quattro logge nella capitale britannica, il 24 giugno 1717, e da quando la massoneria apparve pubblicamente con la Costituzione di Anderson nel 1723, vi sono stati contrasti con la Chiesa cattolica. Alla bolla di Clemente XII del 1738 seguirono numerose altre condanne da parte dell'autorità statale ed ecclesiastica. Ora, questa valutazione della massoneria fatta dalla Chiesa era basata su un errore? Le condanne ecclesiastiche sono state giudizi sbagliati? Avevano forse un significato solo in passato e oggi, quindi, sono superate? La massoneria ha avuto mutamenti così fondamentali da permettere che Chiesa e massoneria possano giungere a un accordo, e i cattolici possano aderire senza problemi a una loggia? Le domande non sono certamente nuove. Tuttavia, a partire dal Concilio Vaticano II sono state riproposte con crescente urgenza. Da allora non poco è stato intrapreso fra cattolici e massoni con l'intenzione di chiarire queste questioni.

Tentativi inutili

La maggior parte dei tentativi, però, si è interrotta all'inizio oppure si è limitata a elementi superficiali. Essi, quindi, non hanno portato a un giudizio solido e sicuro. I pareri espressi in proposito o i documenti approvati possono valere solamente come dimostrazioni della buona volontà di far sì che al posto

---

(*) Da *Quaderni di Cristianità*, II, 4, 1986.

(1) Cfr. REINHOLD SEBOTT S.J., *Die Kirchenbann gegen die Freimaurer ist aufgehoben* [La scomunica contro i massoni è abolita], in *Stimmen der Zeit*, vol. 201, n. 6, 1983, pp. 411-421.

dei vecchi contrasti vi sia spazio per il dialogo attuale e per l'intesa. Su questa linea sta soprattutto la *Dichiarazione di Lichtenau,* che afferma essere assolutamente senza problemi l'appartenenza di cattolici alla massoneria. Essa fu sottoscritta a Lichtenau il 5 luglio 1970 da nove massoni e da tre cattolici, monsignor de Toth e i professori Schwarzbauer e Vorgrimler. Quale valore le si deve attribuire? Padre Sebott scrive: « *La* Dichiarazione di Lichtenau *del 1970 mise da parte una serie di ostacoli e di equivoci che esistevano fra la Chiesa e la massoneria* » (2).

La commissione per il dialogo, nominata dalla Conferenza Episcopale Tedesca, non avrebbe potuto accettare la *Dichiarazione di Lichtenau*? Padre Sebott deplora che nel testo sui massoni della Conferenza Episcopale Tedesca la *Dichiarazione di Lichtenau* non sia menzionata.

La *Dichiarazione* ha però dato adito ad alcuni errori. Si afferma così che i membri della commissione che sottoscrissero la *Dichiarazione di Lichtenau* furono nominati dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. L'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, cardinale Seper, ha dichiarato al riguardo che la sua Congregazione non ha né nominato i membri della suddetta commissione, né ha approvato la *Dichiarazione di Lichtenau.* È certo che questa dichiarazione intendeva indurre a suo tempo Papa Paolo VI a modificare il giudizio della Chiesa sulla massoneria.

« *Si raggiunse piena unanimità sul fatto di denominare il documento* Dichiarazione di Lichtenau [...] *e di considerarlo strettamente confidenziale, riservato solamente al Papa e ai due cardinali König e Seper, cioè alla Congregazione per la Dottrina della Fede, allora guidata dal cardinale Seper* » (3), scrive Kurt Baresch, uno dei sottoscrittori. Ciò sarebbe in relazione con un desiderio di Paolo VI, perché questi « *avrebbe fatto capire che sarebbe stato molto felice se da parte dei massoni, per lo meno di quelli della linea inglese, fosse pubblicata in una qualunque forma una dichiarazione alla quale ci si potesse riferire per fondare un nuovo esame della questione e per fornire i presupposti affinché, su questa base o in seguito a una tale di-*

(2) *Ibid.*, p. 412.

(3) KURT BARESCH, *Katholische Kirche und Freimaurerei. Ein brüderlicher Dialog 1968 bis 1983* [Chiesa cattolica e massoneria. Un dialogo fraterno dal 1968 al 1983], Vienna 1983, p. 69.

chiarazione, si delineassero nuovi tentativi di soluzione » (4). Tuttavia i tentativi del « patriarca » della massoneria tedesca, il Gran Maestro dottor Vogel, di giungere a una tale dichiarazione fallirono a Londra e ovunque. In seguito a ciò, invece del documento desiderato i massoni decisero di sottoporre al Papa una dichiarazione con firme di massoni e di cattolici. A questo scopo venne elaborata la *Dichiarazione di Lichtenau.* Essa non ha mai ottenuto un riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa.

La *Dichiarazione di Lichtenau* era fin dall'inizio a disposizione della commissione per il dialogo, la quale ha condotto i colloqui con i massoni per conto della Chiesa nell'area di lingua tedesca. A conferma, proprio il principale autore della *Dichiarazione di Lichtenau* fu membro di parte massonica della commissione per il dialogo — in tutto, alla commissione tedesca per il dialogo furono chiamati tre firmatari della *Dichiarazione.* Nelle sedute comuni della commissione egli riconobbe e indicò molto francamente le debolezze di questa dichiarazione.

Essa non è servita per nulla a rispondere alla questione posta. Alla base della *Dichiarazione* non vi fu un'analisi vera e propria delle questioni, come avvenne poi nella commissione tedesca per il dialogo. Quindi, la dichiarazione non poté offrire alcuna base solida per un giudizio sul rapporto della Chiesa cattolica con la massoneria.

Lo stesso vale per gli incontri e per le riunioni fra il 1976 e il 1980, in cui « *cattolici e massoni ebbero l'occasione di conoscersi meglio* » (5). E quando, infine, padre Sebott dice, a proposito di due trasmissioni radiofoniche, che « *promisero bene anche le due interviste sui massoni trasmesse dalla radio vaticana il 27 gennaio 1980 e il 2 marzo 1980* » (6), pure questa affermazione deve essere rettificata.

I programmi trasmessi dalla Radio Vaticana — i quali, anche se con una diversa argomentazione, sostenevano un'ammissibilità di cattolici nella massoneria, soprattutto facendo riferimento a una lettera del cardinale Seper del 19 luglio 1974 — poterono essere falsamente interpretati come presa di posizione ecclesiastica ufficiale, poiché furono trasmessi alla radio vati-

(4) *Ibid.*, p. 63.

(5) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 412.

(6) *Ibidem.*

cana. Questo fatto ha indotto il cardinale Seper a una rettifica. Al cardinale fu anche chiesto da parte della commissione per il dialogo che cosa pensasse di quelle trasmissioni. Egli ha contraddetto totalmente il loro contenuto.

Come ha lavorato la commissione ufficiale

Per giungere a una risposta solida, impegnativa, corrispondente alla piena responsabilità di fronte alla verità e ai fedeli, nel giugno del 1974 la Conferenza Episcopale Tedesca ha finalmente istituito, per incarico della Santa Sede, una commissione ufficiale per il dialogo. Questa si è riunita con una commissione ufficiale per il dialogo delle Grandi Logge Unite di Germania per giungere a una chiarificazione definitiva, in uno sforzo comune e in piena franchezza, con l'approfondimento dovuto e senza fretta. A questa commissione appartenevano da entrambe le parti esperti e altri potevano essere associati in ogni momento. Alla commissione dell'episcopato fu concesso di buon grado da parte dei massoni di prendere visione di documenti e di rituali che non sono accessibili al pubblico, ma che sono molto utili e anzi indispensabili per una giusta valutazione. Padre Sebott tenta poi di squalificare questi colloqui: « *Se i massoni credevano a un dialogo e a trattative vere e proprie, la Conferenza Episcopale Tedesca definiva espressamente da parte sua la faccenda un "procedimento di esame"* » (7). Questa osservazione è da ricondurre solamente a una scarsa conoscenza dei fatti. Naturalmente, all'inizio fu stabilito chiaramente il compito che era stato affidato alla commissione della conferenza episcopale e dalle Grandi Logge Unite, poi fu anche messo per iscritto insieme:

— accertamento dei mutamenti all'interno della massoneria in Germania;

— esame della compatibilità dell'appartenenza contemporanea alla Chiesa cattolica e alla massoneria;

— in caso di risposta affermativa alle suddette questioni, preparazione a mezzo stampa dell'opinione pubblica alla mutata situazione.

Durante i colloqui la parte massonica non si è mai lamentata del modo di procedere, anzi, entro certi limiti, ha contri-

(7) *Ibid.*, p. 418.

buito di buon grado a svolgere il compito stabilito. Essa ha anche risposto a domande insistenti e ripetute, ma si è ostinatamente rifiutata di fornire le informazioni richieste sui gradi alti della massoneria. Si può solo chiedere a padre Sebott a che cosa si sarebbe poi dovuto giungere di diverso dalla risposta esatta alle questioni che erano state fissate all'inizio. Questo avvenne sotto forma di dialogo. Che senso avrebbe avuto l'impresa, se non fosse servita a esaminare e a chiarire queste questioni fondamentali? Anzi, entrambe le parti esigevano proprio che si facesse fronte a questo impegno. Quindi, il rimprovero che padre Sebott e già altri prima di lui avevano sollevato, non tiene conto del compito, del significato e dello scopo dell'impresa. Quando padre Sebott dice che i colloqui della commissione ufficiale dal 1974 al 1980 «*si svolgevano sotto una stella molto sfortunata*» (8), ciò vale certamente solo se riferito alle sue aspettative.

La stella dei vescovi

La stella dei vescovi tedeschi era la «*stella del mattino*» che, come testimonia la Sacra Scrittura, illumina i cuori dei credenti (cfr. *2 Pt.* 1, 19), Cristo stesso, la luce della verità rivelata della nostra fede. La stella dei massoni era quella stella a cinque punte che risplende nel tempio massonico al di sopra del Maestro della loggia e illumina i massoni come la «stella fiammeggiante» «*È il simbolo dello spirito risvegliato e maturo*» (9). «*Essi seguono la sua luce eterna nel male e nei pericoli della vita fino alla causa prima dell'essere*» (10).

I colloqui dovevano servire unicamente a elaborare il giudizio riguardo alle tre questioni che i partecipanti al dialogo avevano stabilito insieme. Doveva essere determinante unicamente quanto veniva addotto dai massoni nei colloqui, prescindendo da giudizi e da condanne precedenti. I colloqui iniziarono in un clima franco e privo di pregiudizi.

Attraverso un accurato approfondimento del dialogo, un esame penetrante dei documenti menzionati e le dichiarazioni degli interlocutori massoni, si è giunti, dopo un lavoro pluriem-

(8) *Ibidem.*

(9) *Ritual II AF und AN*, Amburgo 1975, p. 47.

(10) *Ibid.*, p. 41.

nale, a individuare e a identificare le concezioni e i principi massonici in un modo tanto chiaro che resta fuori di ogni dubbio la loro insuperabile contrapposizione alla vita cristiana e ai principi fondamentali della fede rivelata cristiana.

J. Oberheide, citato da padre Sebott, credette che la dichiarazione sulla massoneria fatta il 17 febbraio 1981 dalla Congregazione romana per la Dottrina della Fede fosse stata una stoccata alla dichiarazione della Conferenza Episcopale Tedesca (11). Non è così, perché la dichiarazione ingiunse di nuovo la invariata validità del vecchio can. 2335, quindi della scomunica della massoneria. La commissione della conferenza episcopale ha lavorato mantenendo un contatto costante con il cardinale Seper, il quale ha riconosciuto il risultato ottenuto dalla commissione stessa. Il decreto del 1981 non può essere interpretato in nessuno dei suoi termini come contrario alla dichiarazione della Conferenza Episcopale Tedesca. Anche padre Seeber — citato in seguito da padre Sebott (12) — ritenne possibile che questo decreto fosse stato rivolto contro la Conferenza Episcopale Tedesca, poiché esso dava un giudizio globale che Roma voleva riservare a sé (13). Egli però ignora il fatto che Roma si è riservata un tale giudizio generale « *che implichi deroghe alle suddette norme* », come dice il decreto stesso. Una cosa del genere non è stata però argomento della dichiarazione della conferenza episcopale.

La « machinatio »

La lotta della massoneria contro la Chiesa, la *machinatio*, veniva solitamente indicata come causa dell'incompatibilità con la Chiesa. Questo termine lo si trovava anche nel divieto di aderire alla massoneria riportato nel *Codex Iuris Canonici* del 1917. Chiarire il problema se la massoneria conducesse effettivamente una lotta contro la Chiesa oppure no, non era però assolutamente necessario per comprendere l'incompatibilità; quindi, non è stato neppure oggetto della commissione di ricerca.

Padre Sebott scrive: « *In alcuni ambienti ecclesiastici è evidentemente diffusa l'idea di un "complotto mondiale" massonico*

(11) Cfr. R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 414.

(12) Cfr. *ibid.*, p. 413.

(13) Cfr. *ibidem.*

o di una "Anti-Chiesa"» (14). Si deve evidenziare, invece, che nella dichiarazione della conferenza episcopale non si allude neppure lontanamente a un'idea simile; si ebbe a che fare con massoni che si dimostrarono interessati a un'intesa con la Chiesa. Ma se è padre Sebott a intavolare la questione, allora non si può ignorare che i massoni stessi ancora oggi, ossia anche dopo il Vaticano II, prendono assolutamente *coram populo* posizione contro la Chiesa. Nel 1848 Garnier-Pagès aveva dichiarato: « *La repubblica è radicata nella massoneria e la massoneria è la repubblica-ombra* ». Centovent'anni dopo — quindi dopo il Vaticano II — un Gran Maestro dei massoni, Jacques Mitterrand, ha ripreso questa frase e ha aggiunto: « *Questo non significa solamente operare per il diritto di autodeterminazione, che è la regola da noi posta, significa anche servire la repubblica, e nel nostro mondo occidentale questo esige anche la rivolta contro le forze della reazione, come sono personificate dalla Chiesa cattolica romana. Noi non ci accontentiamo di essere nei nostri templi la repubblica-ombra, noi siamo contemporaneamente l'Anti-Chiesa*» (15).

Quando padre Sebott parla dello « *scalpore in Italia per la cosiddetta loggia massonica illegale e irregolare "Propaganda 2"* » (16), anche a questo riguardo vi è da colmare un vuoto di informazione.

Occultamento completo

In proposito non si può parlare di una « *cosiddetta* » loggia massonica. Sulla rivista dei gesuiti *La Civiltà Cattolica,* alla quale tanto poco quanto a padre Sebott può essere rimproverata una tendenza ostile alla massoneria, in un ampio articolo si dimostra la legittimità massonica di quella loggia (17). La loggia P2 fu fondata nel 1875 dal famoso Gran Maestro Adriano Lemmi. Già allora faceva parte della sua finalità occultare completamente l'affiliazione massonica dei suoi membri — uomini

(14) *Ibid.,* p. 418.

(15) Cit. in ALEC MELLOR, *Logen, Rituale, Hochgrade. Handbuch der Freimaurerei* [Logge, rituali, alti gradi. Manuale della massoneria], Graz-Vienna-Colonia 1967, pp. 138-139.

(16) R. SEBOTT S.J., *art. cit.,* p. 418.

(17) Cfr. GIUSEPPE DE ROSA S.J., *La loggia massonica P2 e la crisi del Governo Forlani,* in *La Civiltà Cattolica,* anno 132, vol. II, n. 3144, 20-6-1981, pp. 586-597.

politici e civili —, ossia anche nei confronti di tutti gli altri massoni.

Infatti era sempre proprio il Gran Maestro, in persona oppure tramite un suo delegato con il titolo di Gran Maestro Aggiunto, a procedere all'ammissione dei membri. Dal 1961 al 1970 questo Gran Maestro Aggiunto fu Ascarelli, il delegato del Gran Maestro Gamberini (18). E fu proprio lo stesso Gran Maestro Gamberini a disporre, nel 1967, che Licio Gelli passasse dalla loggia *Romagnosi* alla loggia P2. In quell'occasione egli scrisse a ogni membro: « *Sono lieto di informarti che la P2 è stata adeguatamente ristrutturata in base alle esigenze del momento oltre che per renderla più funzionale, anche, e soprattutto, per rafforzare ancor più il segreto di copertura indispensabile per proteggere tutti coloro che per determinati motivi particolari, inerenti al loro stato, devono restare occulti* » (19). In occasione di una ristrutturazione della loggia P2, della quale Gelli fu incaricato dal Gran Maestro nel 1975 e della quale venne nominato Maestro Venerabile, egli scrisse ai membri: « *Rimangono invariate le sue peculiari caratteristiche, che* [...] *trovano il loro nucleo nelle originarie consuetudini fra le quali quella della riservatezza, che, mai infranta, è necessario fondamento del nostro lavoro* » (20).

La loggia P2 fa parte della massoneria

Non si può dunque assolutamente sostenere che la loggia P2 fosse solo una « *cosiddetta* » loggia massonica. Essa aveva tutte le caratteristiche necessarie delle altre 496 logge del Grande Oriente d'Italia, e inoltre aveva anche un legame del tutto particolare con il Gran Maestro, che per più di cento anni è stato contemporaneamente Maestro Venerabile di questa loggia e che ha fissato l'attuale compito di questa loggia. Nel 1981 la riunione della Gran Loggia, in occasione della quale il parlamento massonico del Grande Oriente d'Italia — composto dai 496 Maestri Venerabili — si riunì formalmente (21), trattò il caso della loggia P2 mentre le indagini della polizia erano già

(18) Cfr. *ibid.*, p. 592.

(19) *Ibidem.*

(20) *Ibid.*, p. 593.

(21) Cfr., per esempio, *il Giornale nuovo*, 23-3-1981; e *Il Giornale d'Italia*, 23-3-1981.

in corso e l'archivio della loggia era già stato sequestrato. Allora, « *malgrado i sospetti e le accuse connessi* [...] [a] *clamorose vicende italiane degli ultimi anni, la P2 è uscita indenne dal giudizio del vertice della massoneria* » (22).

Il Grande Oriente d'Italia è riconosciuto dal mondo massonico, e ha sia i gradi azzurri giovanniti, sia il sistema dei gradi alti. Non resta alcun dubbio: se quella riunione della Gran Loggia, il massimo organo del Grande Oriente italiano, ha riconosciuto la loggia P2 come loggia regolare, è incomprensibile che padre Sebott non riconosca la qualità massonica di questa loggia.

A questo punto, per chiarezza, è necessaria ancora un'osservazione a proposito del Gran Maestro Gamberini, il quale si presentò come interlocutore della Chiesa da parte della massoneria. Per la sua responsabilità e la sua collaborazione nella loggia P2, dopo lo scandalo attorno a questa loggia ci si deve proprio chiedere se Gamberini possa presentarsi a buon diritto come difensore della filantropia e della beneficenza e se la sua testimonianza che la massoneria non è una società segreta sia attendibile. Un « alleato » di padre Sebott nel campo pubblicistico, don Esposito, proprio sul punto ha ugualmente dimostrato di possedere una conoscenza solo superficiale della massoneria e in particolare della loggia P2, perché altrimenti non sarebbe assolutamente avvenuto il fatto seguente: « *Savona, 17-8-1969* (KathPress). *Per la prima volta nella storia della vita spirituale in Italia si sono incontrati per un colloquio ufficiale un rappresentante del massonismo italiano e un rappresentante della Chiesa cattolica in Italia: il Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, capo supremo della massoneria italiana, il professor Giordano Gamberini (Ravenna) e il sacerdote cattolico Rosario Esposito (Napoli) hanno discusso pubblicamente in un teatro della città della Riviera, Savona, sul tema: La massoneria oggi. Alla manifestazione, che è stata caratterizzata da un clima di reciproco rispetto, hanno partecipato circa mille persone, fra le quali circa 400 massoni provenienti da tutte le parti d'Italia. Rosario Esposito, autore di un ampio studio sulla massoneria in Italia — che prossimamente apparirà in quarta edizione —, nel suo intervento nella discussione si è preoccupato innanzitutto di mostrare i punti di contatto fra il massonismo e il cattolicesimo. Egli ha manifestato il desiderio di un*

(22) *Il Giornale nuovo*, cit.

abbraccio fraterno che permetterebbe di percorrere insieme un gran tratto di strada.

« *Il professor Gamberini, nella sua risposta, ha corretto l'opinione del sacerdote secondo cui la massoneria non sarebbe mai stata la nemica della Chiesa: "Mi spiace dover ricordare che i massoni* [...] *hanno combattuto la Chiesa incolpandola di intolleranza nei campi della filosofia, dell'etica e dell'educazione"* » (23).

Don Esposito dovrebbe pensare che i contrasti rimangono, perché fa addirittura parte della natura della Chiesa assumere posizioni che alla massoneria appaiono intolleranti. Si pensi soltanto al divieto dell'aborto. I massoni hanno combattuto subito questo divieto e hanno cercato di porre l'aborto sullo stesso piano dei diritti dell'uomo (24).

Sul modello del culto di Mitra

Per quanto riguarda la *machinatio*, si è sempre dato rilievo a una certa differenza fra le logge del mondo e si è fatta una divisione in logge favorevoli, neutrali oppure ostili nei confronti della Chiesa. Si pensava anche che ai cattolici fosse proibita solamente l'adesione alle ultime. A questo riguardo si deve dire che la massoneria tedesca, con i cui incaricati sono state condotte le trattative, si considera « favorevole alla Chiesa ». Nei documenti che essa ha presentato non è stata notata alcuna *machinatio*. Ma anche in questa massoneria « favorevole alla Chiesa » sono stati identificati ostacoli insormontabili. Già per questo motivo il giudizio ecclesiastico pubblicato dopo la conclusione dei colloqui dimostra di essere valido non solo per la Germania. L'indagine ha portato a riconoscere che, nonostante tutte le differenze della legge in altri paesi, i documenti decisivi che portano necessariamente a riconoscere l'inconciliabilità, cioè i rituali dei primi tre gradi, sono obbligatori in tutte le logge massoniche di tutto il mondo. L'universalità su questo punto è stata ammessa anche dai massoni. Anche padre Dierickx S.J. l'ha riconosciuto in un libro elogiato dai

(23) *KathPress*, 17-6-1969, p. 8.

(24) Cfr. *Tesen bis zum Jahre 2000* [Tesi fino all'anno 2000], n. 13, in *Humanität. Das deutsche Freimaurer Magazin*, n. 1, 1982.

massoni (25). Sostanzialmente simile ovunque è anche l'organizzazione dei templi delle logge dei tre gradi inferiori.

In questo contesto è interessante quanto ha portato di nuovo la ricerca nel campo delle antiche religioni misteriche. In una delle opere storiografiche più recenti relative al tema si dice: « *Notiamo, per inciso, che la disposizione del moderno Tempio massonico è del tutto e per tutto identica a quella dei templi mithraici* » (26). Nonostante una conoscenza frammentaria dei riti di iniziazione, si può dire « *che alcuni dei suoi elementi prefigurano aspetti che si ritroveranno nell'iniziazione massonica* » (27).

Si osservi cosa viene detto al massone già nel momento in cui viene accolto nel primo grado: « *Luce e tenebra, vita e morte sono solo apparentemente opposti irriducibili. All'inizio si rendono riconoscibili come parti di una più grande totalità. Qui ci viene incontro la primordiale sapienza misterica dell'equilibrio delle forze e del segreto della vita in esso celato. Nello spirito degli uomini giunti al grado di Maestro l'elemento passivo e quello attivo devono fondersi nell'armonia delle sfere. Allora il sole, la luna e il Maestro governano la loggia* » (28).

Indipendentemente dalla questione dell'ostilità alla Chiesa, le osservazioni della Conferenza Episcopale Tedesca hanno esaminato un campo ancora più fondamentale, che riguarda la fede, la spiritualità e l'impostazione cristiana della vita. Non importa neppure che si metta in opera una *machinatio,* oppure che essa venga espressamente esclusa e che si manifesti amicizia nei confronti della Chiesa; rimane l'insanabile contrasto nei princìpi fondamentali, che comporta una messa in discussione molto più profonda, anzi una distruzione della vita che deriva dalla fede cristiana. Questa *machinatio* di tipo massimamente intensivo è più pericolosa della *machinatio* aperta ed esteriore, perché porta via fedeli e mina la pretesa di verità della Chiesa.

---

(25) Cfr. MICHEL DIERICKX S.J., *Freimaurerei, die grosse Unbekannte. Ein Versuch zu Einsicht und Würdigung* [Massoneria, la grande sconosciuta. Un tentativo di esame e di giudizio], Francoforte-Amburgo 1970, p. 187.

(26) CHRISTIAN JACQ, *La massoneria. Storia e iniziazione,* Milano 1978, p. 58 [l'autore cita la trad. it., edita da Mursia, di *La Franc-Maçonnerie. Histoire et initiation,* Laffont, Parigi 1975 (*ndr*)].

(27) *Ibid.,* pp. 58-59.

(28) *Ritual I AF und AM,* Amburgo 1974, p. 48.

La questione della verità

Dalla massa dei problemi analizzati — dei quali naturalmente solo una parte è stata inserita nella dichiarazione pubblica della conferenza episcopale — deve essere scelto un punto che mostra questo contrasto fondamentale: si tratta della posizione totalmente diversa nei confronti della verità. Nei colloqui la massoneria ha definito il rifiuto assoluto di ogni verità oggettivamente valida come suo tratto caratteristico peculiare. Questo rifiuto sarebbe fondato sulla assoluta autodeterminazione dell'uomo. L'uomo, la dignità dell'uomo e la completa autodeterminazione dell'uomo stanno al centro. Ciò che riguardo a questo punto di vista è emerso in sei anni di lavoro dalla massa dei testi presentati e anzitutto dai documenti decisivi, inclusi i rituali, non può essere sintetizzato meglio di come è stato espresso proprio da parte massonica: « *La loro* [quella massonica] *concezione può essere ricavabile in modo induttivo dai simboli, dai rituali e così via, ed è in stretto rapporto con la concezione della filosofia più recente. Il suo atteggiamento di base è relativistico* » (29). Anche se si potrebbe sostenere che il relativismo non viene imposto sotto forma di dogma, i massoni stessi attestano esservi una concezione simbolica relativistica: « [...] *il valore relativizzante di una tale comunità morale-rituale, lungi dal poter essere eliminato, risulta al contrario determinante* » (30).

L'*Internationales Freimaurer-Lexikon* approfondisce ulteriormente questo concetto con la seguente affermazione: « *Il punto di vista della massoneria riguardo al problema del mondo e dell'umanità si deduce dal relativismo. Nel suo simbolismo e nei suoi rituali appare chiaramente l'atteggiamento relativistico* » (31). Per questo, chi vuole essere ammesso dovrebbe essere un uomo « *che possiede quell'intima libertà di pensiero che non conosce sottomissione a dogmi e a passioni* » (32).

---

(29) EUGEN LENNHOFF e OSKAR POSNER, *Internationales Freimaurer-Lexikon* [Enciclopedia massonica internazionale], Vienna-Monaco di Baviera 1980, col. 1666.

(30) *Inconciliabilità tra fede cristiana e massoneria,* in *L'Osservatore Romano,* 23-2-1985 [trascritto in *Cristianità,* anno XIII, n. 119-120, marzo-aprile 1985 (*ndr*)].

(31) E. LENNHOFF e O. POSNER, *op. cit.,* col. 1300.

(32) *Ibid.,* col. 524.

Per i massoni i dogmi sono una costrizione

Per i massoni i dogmi sono sempre connessi a una costrizione. I massoni forniscono questa definizione: « *Le istituzioni poste su basi dogmatiche, delle quali può valere come la più significativa la Chiesa cattolica, esercitano una costrizione religiosa* » (33).

Quindi, è proprio della prassi e della teoria delle logge quanto segue: « *La massoneria non conosce dogmi, essa però accetta seguaci dei vari dogmi religiosi, politici e nazionali, nella misura in cui essi si sottomettano all'obbligo della tolleranza* » (34). Questa condizione è determinante. Qui la differenza fra tolleranza verso le persone e tolleranza verso le idee è di importanza decisiva. Se tutto viene messo sotto la riserva della tolleranza, la tolleranza verso le idee viene così chiesta a prezzo della loro relativizzazione. Ciò è confermato da affermazioni come la seguente: « *Il neoumanesimo e il pragmatismo presentano sostanzialmente molti punti di affinità con la massoneria, in particolare per il loro concetto relativistico della verità, che toglie spazio a ogni forma di intolleranza e vuole far trionfare la tolleranza* » (35).

Padre Sebott dubita, a torto, che nella dichiarazione della conferenza episcopale l'idea di tolleranza della massoneria sia stata « *esposta correttamente* » (36). A torto, perché il suddetto resoconto dell'idea massonica di tolleranza corrisponde esattamente a ciò che è emerso nei colloqui e dai documenti, come è stato riconosciuto dai massoni stessi.

Il riconoscimento contemporaneo di idee diverse, per quanto queste possano contraddirsi, risulta evidente anche nel concetto massonico di Dio. Padre Sebott crede che l'attenersi formalmente, da parte del massone, a un concetto di Dio sotto la forma del « *Grande Architetto dell'Universo* » sia fondato sull'idea che « *senza Dio l'etica e la legge morale non potrebbero avere alcuna stabilità* » (37). Evidentemente egli non ha presente che di solito, presso i massoni, l'attenersi al loro concetto di

(33) *Ibid.*, col. 374.
(34) *Ibidem.*
(35) *Ibid.*, col. 1207.
(36) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 420.
(37) *Ibidem.*

Dio non viene fondato in questo modo. A tale proposito l'*Internationales Freimaurer-Lexikon* dice addirittura il contrario: « *Il distacco* [della legge morale] *dalla motivazione religiosa può essere indicato come idea fondamentale di tutte le idee fondamentali della massoneria* » (38).

La negazione massonica di qualsiasi conoscenza della verità oggettiva porta a una grande considerazione della filosofia di Kant. L'*Internationales Freimaurer-Lexikon* dice di lui: « *Kant fu chiamato l'"onnidistruttore" perché giudicò severamente il dogmatismo e della teologia e nello stesso tempo della filosofia empirica e di quella razionalistica. Egli rifiutò la teologia — la lanterna magica delle elucubrazioni astruse — come pure la metafisica dogmatica che va oltre l'esperienza* [...]. *Le concezioni di Kant sulla morale* [il distacco dalla motivazione religiosa] *ci dimostrano che egli nel più profondo del suo essere era massone* » (39).

Il rifiuto della conoscenza della verità oggettiva arriva a tal punto che la verità stessa, se dovesse essere raggiungibile, non sarebbe ricercata come verità assoluta, poiché « *la verità assoluta sbarrerebbe la strada del progresso* » (40). In seguito all'abbandono della verità come principio conduttore, rimane solo l'uomo stesso come principio centrale dell'orientamento. L'affermazione dell'antico filosofo Protagora che « *l'uomo è la misura di tutte le cose* » (41) viene intesa in modo assoluto, ossia anche per questioni morali. Su questa posizione è pure fondata la seguente affermazione riguardante la dignità umana: « *Essa* [la dignità umana] *si esprime nella subordinazione dell'uomo a nessun'altra legge che non sia quella che egli si dà sul momento* » (42).

Ciò che ora è stato esposto come problema della verità e del relativismo facilita la valutazione delle *Tesi fino all'anno 2000* dei massoni. Queste tesi sono state pubblicate subito dopo la conclusione dei colloqui con i massoni condotti dalla commissione per il dialogo. In esse la massoneria illustra l'immagine che ha attualmente di sé. Le tesi mostrano qual è la base intellettuale della massoneria e quali prospettive essa si pone

(38) E. LENNHOFF e O. POSNER, *op. cit.*, col. 814.
(39) *Ibid.*, col. 813.
(40) *Ibid.*, col. 1665.
(41) *Ibid.*, col. 1300.
(42) *Ibid.*, col. 1025.

per il futuro. Proprio nella prima tesi — certamente la più importante — viene messa in discussione la Chiesa cattolica: « *Non esistono sistemi di natura filosofico-religiosa che possano rivendicare una obbligatorietà esclusiva* » (43). Naturalmente le tesi — come tutto lo spiritualismo massonico — non devono rimanere sospese nel cielo delle idee, ma devono far presa sugli adepti. È escluso che ciò possa avvenire senza influenzare una fede in Dio e in Cristo presente contemporaneamente nell'anima e nel cuore del massone.

Certamente la spiritualità massonica, secondo la propria pretesa, vuole penetrare in quella sfera umana nella quale il cristiano si identifica con le risposte decisive della sua fede. Non importa se al numero 19 delle *Tesi fino all'anno 2000* si nega che la massoneria è una religione, perché viene subito avanzata la pretesa della massoneria di influire proprio in quella sfera rivendicata anche dalla fede della Chiesa. Non per niente vi si dice: « *Tanto meno la massoneria è una religione o ne insegna una, tanto più essa vuole essere la legittima risposta a ciò che in Kant è chiamato "predisposizione naturale dell'uomo alla speculazione" e in Schopenhauer "necessità metafisica"* » (44).

Per qualificare le tesi si ricorda ancora ciò che il Gran Maestro dei massoni Otto Trwany ha scritto su di esse nell'articolo introduttivo: « *Esse devono "dar voce" nel nostro linguaggio quotidiano alla nostra* [quella massonica] *visione del mondo formatasi in 250 anni e calarla nelle grandi e spesso inquietanti questioni riguardanti il presente e il futuro* » (45).

Norme come pilastri

In una trasmissione sul rapporto « massoneria e Chiesa », organizzata il 4 agosto 1981 esclusivamente secondo gli intendimenti dei massoni e trasmessa in diverse lingue da *Deutschen Welle* di Colonia, emerge nuovamente il fondamento relativistico della massoneria: « *Per la massoneria, con la sua pretesa di tolleranza, non vi può essere nessuna concezione del mondo o religione che pretenda alla esclusiva obbligatorietà e verità. Ciò è esattamente quanto fa la Chiesa cattolica rivendicando*

(43) *Humanität. Das deutsche Freimaurer Magazin*, n. 1, 1980, inserto dopo p. 20.

(44) *Ibidem.*

(45) *Ibid.*, p. 5.

la proclamazione autentica della Rivelazione. Il conflitto fra le due parti sembra essere addirittura programmato. Da una parte vi è la Chiesa con un sistema di dogmi ordinato, dall'altra la loggia che, uno dei pochi raggruppamenti che nel corso della sua storia non ha elaborato nessun dogma, intende le religioni come sistemi concorrenti e contesta la possibilità di un ritrovamento della verità oggettiva » (46).

Cristo si è definito « *la via, la verità e la vita* » (*Gv.* 14, 6) e ai suoi discepoli ha promesso « *lo Spirito di verità* », che sarà loro di aiuto fino alla fine del tempo per guidarli verso la verità intera (cfr. *Gv.* 14, 16-17; 16, 13). Dall'apostolo Paolo sappiamo che essere cristiani significa « *giungere alla conoscenza della verità* » (*1 Tim.* 2, 4). L'oppositore di Dio, Satana, è chiamato « *padre della menzogna* » (*Gv.* 8, 44). La lotta di Satana contro Dio è una lotta contro la verità. La verità è il fondamento della vita cristiana, anche quando è scomoda e porta al pentimento e alla conversione. Questa conoscenza può essere espressa nel modo seguente: « *Non solo l'adorare e l'amare Dio, bensì anche tutte le altre azioni spirituali decisive dell'uomo, tutto quel desiderare e sperare, amare e gioire — pieno di significato e umano — si basano sul fondamento della verità, la quale da sola può costituire il fondamento della vita sulla roccia. Senza verità tutte le fondamentali azioni spirituali della persona finiscono in un nulla vuoto e illimitato e sono private del loro significato più intimo. Anzi, ancora di più, non basandosi sulla verità, tutti i giudizi e i dogmi — per la loro erroneità — e tutto l'amore e le azioni morali — per la loro inadeguatezza nei confronti della verità — rappresentano decisamente dei mali. In ogni atto del giudizio presupponiamo la verità, anche quando giudichiamo che non vi sia alcuna verità. Non si può negare la pretesa di verità essenzialmente propria del giudizio, in quanto il valore di ogni giudizio dipende dall'esaudimento di una tale pretesa di verità tramite la corrispondenza del giudizio con la realtà. Se questa verità non esistesse, allora, come disse Heinrich von Kleist dopo aver letto Kant, sarebbe "raggiunta la nostra massima e unica meta", ossia una "verità valida anche oltre la tomba", quindi "non avremmo più alcuna meta"* » (47).

---

(46) Manoscritto della trasmissione di *Deutschen Welle* [Onda tedesca], n. 19/105 4420 040881 103 01, Colonia 1981, p. 4.

(47) JOSEF SEIFERT, *Die Wahrheit über den Menschen und die eucharistische Anbetung* [La verità sull'uomo e l'adorazione eucaristica], conferenza per il Congresso Eucaristico di Milano del 1983, manoscritto ancora inedito, pp. 5-6.

L'opinione secondo cui si dovrebbe negare l'esistenza della verità oggettiva in nome della dignità umana è frutto di un equivoco. Gesù parla della verità che « *farà liberi* » (*Gv.* 8, 32). Libertà e dignità sono dello stesso genere. Senza libertà viene a mancare qualcosa di essenziale per la piena dignità umana. Ciò rende ancora una volta più comprensibile che la verità oggettiva, ossia data da Dio e vincolante per tutti, non può essere mai rivolta contro la dignità umana. Nella verità vi è la salvezza dell'uomo, la quale è altrettanto totale quanto la verità. Perciò la verità non è mai rivolta contro l'uomo e la sua dignità, anzi promuove e difende questa dignità anche contro l'intervento di diversi manipolatori. Proprio la verità oggettiva è l'unico criterio che aiuta a distinguere tra una benevola influenza e un infido lavaggio del cervello. « *Questo perché solo chi possiede già criteri è in grado di criticare. La critica presuppone criteri, non li crea* » (48). Questo vale anche per la morale. Norme oggettive sono come pilastri nel fiume del tempo. L'uomo senza norme è privo di orientamento.

Interpretazione errata del Concilio

A proposito del Concilio Vaticano II padre Sebott dice: « *con la dichiarazione sulla libertà religiosa il Vaticano II fornì una base sulla quale era possibile trovare un accordo con i massoni* » (49). Una cosa simile afferma il massone Charles von Bokor nella sua storia della massoneria, apparsa nel 1980 e intitolata *Winkelmass und Zirkel*: « *Questo compito è facilitato dal fatto che il Concilio Vaticano II si è dichiarato senza riserve per la libertà della pratica religiosa e per il riconoscimento di tutte le visioni del mondo* » (50). Alla base di questa opinione vi è un'errata interpretazione del Vaticano II che si può rappresentare all'incirca così: « *Esso* [il Vaticano II] *sostituisce il primato di una verità oggettiva con quello della dignità umana — una vera e propria rivoluzione copernicana nell'autocomprensione della Chiesa* » (51). Secondo i massoni, su questo presupposto veniva fornita una base di intesa.

---

(48) HANS SACHSSE, *Technik und Verantwortung* [Tecnica e responsabilità], Friburgo in Brisgovia 1972, p. 33.

(49) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 412.

(50) CHARLES VON BOKOR, *Winkelmass und Zirkel* [Squadra e compasso], Vienna-Monaco di Baviera 1980, p. 8.

(51) *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27-11-1976.

L'idea sembra sia stata diffusa anche durante gli incontri menzionati all'inizio e dei quali si è già detto che non contribuirono a risolvere le questioni poste, ma che, anzi, rimasero alla loro superficie. Il Vaticano II non fornisce alcuna base per un accordo con la massoneria, per un riconoscimento del suo spiritualismo. Esso ripete la condanna degli errori indipendentemente dall'amore dovuto all'uomo (52). Il Concilio esige il rispetto dell'uomo e l'amore del singolo massone, ma non il riconoscimento della sua spiritualità, che si trova in contraddizione con la fede. Il fatto dell'interpretazione errata del Concilio, che qui è stata dimostrata con una citazione, è certo. A questo proposito padre Sebott mi attacca dicendo: « *Egli* [il vescovo di Augusta] *insinua che io abbia affermato che da parte del Concilio Vaticano II "la verità come concetto-guida centrale della Chiesa è stata rimossa e sostituita dal concetto della dignità umana in una vera e propria rivoluzione copernicana". Mai e da nessuna parte ho affermato una sciocchezza simile* » (53). Al riguardo deve essere detto che questa affermazione non l'ho attribuita io a padre Sebott. Questa affermazione di Sebott è stata riportata in un articolo della *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27 novembre 1976. L'autore del resoconto è un giornalista molto qualificato. Appena prima della pubblicazione del mio articolo, egli ha confermato che padre Sebott si è espresso così come appare nell'articolo giornalistico. Padre Sebott non ha fatto pubblicare né una replica né una lettera nella rubrica dei lettori a proposito dell'articolo della *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. L'autore del resoconto ha inoltre dichiarato che a suo tempo non era venuto a sapere di alcuna critica da parte del padre gesuita contro la sua esposizione. Se io, dopo queste ricerche, riprendo una citazione della *Frankfurter Allgemeine Zeitung* indicando la fonte, non posso essere incolpato di aver attribuito a padre Sebott espressioni insensate. Inoltre, rimane il fatto che la già nominata interpretazione errata del Concilio si è diffusa sempre più. Così alcuni massoni hanno ritenuto possibile una doppia appartenenza sulla base del mutamento, da loro supposto, della posizione ecclesiastica nel senso di un avvicinamento alla massoneria.

Il 12 gennaio 1985 Papa Giovanni Paolo II disse: « *Certamente, coloro che credono nel vero Dio, per rispetto verso la*

(52) CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 28.

(53) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 421.

Verità alla quale aderiscono con tutta la loro fede, non possono ammettere l'equivalenza di tutte le fedi religiose » (54). E in occasione del viaggio in Ecuador, il 31 gennaio 1985, il Papa disse che la Chiesa « *considera* [...] *un dovere cercare di eliminare le pratiche o usi che siano contrari alla morale e alla verità del Vangelo. Essa, infatti, deve essere fedele a Dio e alla propria missione. "Perciò l'evangelizzazione, che invita ad abbandonare false concezioni di Dio, comportamenti contro natura e aberranti manipolazioni dell'uomo da parte dell'uomo, non può essere considerata una violenza"* » (55).

« *Chi invece non crederà* »

Il Concilio Vaticano II ha fatto chiare affermazioni a proposito del valore fondamentale della verità per la Chiesa che per il singolo: « *Dio stesso ha fatto conoscere al genere umano la via attraverso la quale gli uomini, servendolo, possono in Cristo divenire salvi e beati. Crediamo che questa unica e vera religione sussista nella Chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore Gesù ha affidato il compito di comunicarla a tutti gli uomini* » (56). Quindi, tutti i fedeli « *sono pure tenuti ad aderire alla verità conosciuta e a ordinare tutta la loro vita secondo le esigenze della verità* » (57). Solo su questo sfondo è comprensibile anche il riferimento, nella dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, a una frase biblica assolutamente senza compromessi come quella di *Mc.* 16, 16: « *Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo; chi invece non crederà sarà condannato* » (58). Il Concilio richiama sempre l'attenzione sul fatto che « *Cristo stesso è la verità e la via che la predicazione evangelica svela a tutti* » (59). Si tratta dell'orientamento oggettivo

(54) GIOVANNI PAOLO II, Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede, del 12-1-1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VIII, 1, p. 60.

(55) IDEM, Discorso agli indigeni nell'aeroporto di Latacunga, del 3-1-1985, *ibid.*, p. 301 [la citazione nel testo pontificio è dal *Documento di Puebla*, n. 406 (*ndr*)].

(56) CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa. Il diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa *Dignitatis humanae*, n. 1.

(57) *Ibid.*, n. 2.

(58) *Ibid.*, n. 11.

(59) IDEM, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes divinitus*, n. 8.

della coscienza: « *I cristiani, poi, nella formazione della loro coscienza devono considerare diligentemente la dottrina sacra e certa della Chiesa. Infatti, per volontà di Cristo la Chiesa cattolica è maestra di verità e il suo compito è di annunziare e di insegnare in modo autentico la verità che è Cristo, e nello stesso tempo di dichiarare e di confermare con la sua autorità i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana* » (60).

Ne consegue in modo inequivocabile la differenza fra la tolleranza come amore per tutti gli uomini e la cosiddetta tolleranza delle idee: « *Certamente tale amore e amabilità non devono in alcun modo renderci indifferenti verso la verità e il bene. Anzi lo stesso amore spinge i discepoli di Cristo ad annunciare a tutti gli uomini la verità che salva. Ma occorre distinguere tra errore, sempre da rifiutarsi, ed errante, che conserva sempre la dignità di persona, anche quando è macchiata da false o meno accurate nozioni religiose* » (61). A proposito del problema del relativismo Paolo VI dice: « *Certo, l'immutabilità della fede è oggi messa in pericolo dal relativismo in cui alcuni autori sono caduti. Ma, in opposizione a tale atteggiamento, noi abbiamo fermamente ricordato che la rivelazione divina ha un senso preciso e determinato, un'immutabile verità, che ci è proposta da credere da parte di Cristo, della tradizione apostolica e degli atti del Magistero* » (62).

Non meno energicamente Giovanni Paolo II ha deplorato l'opposizione del relativismo alla Rivelazione e le sue conseguenze disastrose sulla vita di fede. A tale proposito egli, fra l'altro, lamenta « *che si sono sparse a piene mani idee contrastanti con la Verità rivelata e da sempre insegnata* ». Intenzionalmente o meno, egli nomina poi lo spiritualismo massonico e dice che i cristiani sono « *immersi nel "relativismo" intellettuale e morale* » (63). Dopo tutto questo non può rimanere al-

(60) IDEM, Dichiarazione sulla libertà religiosa. Il diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa *Dignitatis humanae*, n. 14.

(61) IDEM, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, n. 28.

(62) PAOLO VI, Allocuzione al Concistoro e voti augurali al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana del 20-12-1976, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIV, p. 1088.

(63) GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al primo Convegno nazionale sul tema *Missioni al Popolo per gli anni '80*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV, 1, p. 235.

cun dubbio sul fatto che, a proposito della verità, della sua conoscibilità e del suo valore, esiste un contrasto profondo fra la massoneria e la Chiesa.

Spiriti vaganti

La presa di posizione dei massoni a proposito della verità, inconciliabile con la fede della Chiesa, esclude la possibilità di appartenere contemporaneamente alla Chiesa e alla massoneria. Per poter essere un vero massone il cattolico dovrebbe concepire la propria fede come un'opinione soggettiva. Però questa non sarebbe più la fede della Chiesa, che è fondata sulla verità e consiste nella verità. In tal modo la fede viene privata del suo fondamento oggettivo, della verità valida per tutti, è quindi spostata dall'ordine del reale a quello della sola coscienza, e viene così anche privata della sua vera forza ed essenza. Su questo sfondo si comprende una dichiarazione dell'illustre massone di alto grado Oswald Wirth († 1943): « *L'iniziazione è una chiamata per spiriti inquieti, per quelli ai quali la conoscenza acquisita non basta* [...]. *Chi segue un credo religioso, filosofico, scientifico o politico intangibile, nel tempio della loggia non ha nulla da cercare. Se però vi entra rimane un intruso* [...]. *La chiamata all'iniziazione è affare di quegli spiriti vaganti che, dopo aver abbandonato la protezione della loro scuola o della loro chiesa, vagano nel buio senza riuscire a trovare la loro vera luce* » (64).

A prescindere dal fatto che anche l'affermazione sopra citata contiene una forma di credo, essa rappresenta pure un chiaro rifiuto per tutti coloro che affermano che si possano conciliare Chiesa e massoneria.

Indipendentemente dall'interpretazione di Wirth, dal fatto in sé è risultato chiaro che, in quanto allo spiritualismo della loggia, si tratta di errori che mettono in discussione la fede stessa come un tutto e addirittura, più precisamente, la rendono impossibile come condotta di vita orientata in modo oggettivo. L'inconciliabilità sostanziale, che impedisce per diritto divino di entrare a far parte di una loggia, sussiste del tutto indipendentemente dal fatto che il diritto canonico esprima o

(64) OSWALD WIRTH, *Les Mystères de l'Art royal*, pp. 77-78, cit. in A. MELLOR, *op. cit.*, p. 328.

non esprima esplicitamente in un canone il divieto di appartenere alla massoneria. Lo stesso vale per una serie di altre associazioni, nessuna delle quali viene citata nominatamente nel nuovo diritto canonico. Perciò non è neppure necessario che questa proibizione venga pubblicata sui bollettini ufficiali delle diocesi per diventare valida (65), in quanto sussiste per diritto divino. L'entrata a far parte di una loggia è proibita al cattolico perché « *mette in pericolo la fede sua e del suo prossimo* » (66). Il « *divieto di entrare a far parte della massoneria* » da parte della Chiesa è quindi contenuto in quelle disposizioni del nuovo diritto canonico che proteggono la fede e che cercano con sanzioni di impedire delitti contro la fede, soprattutto nel can. 1364. Quindi, fu completamente sbagliata la grande propaganda, svolta all'esterno e all'interno della Chiesa, che cercava di interpretare la scomparsa nel nuovo *Codex Iuris Canonici* della menzione della massoneria come autorizzazione all'adesione da parte dell'autorità ecclesiastica.

Mai un unico criterio

Il giudizio sulle logge solo in base al criterio della *machinatio* non è giustificato né oggettivamente né giuridicamente dalle dichiarazioni finora emesse dalla Chiesa. Cominciando dal divieto di Papa Clemente XII fino al divieto emesso da Giovanni XXIII, esso è sempre stato chiaramente motivato con la contrapposizione alla fede (67). Ciò era presente in parte anche nel diritto canonico valido fino a ora (can. 2336). Lo stesso padre Sebott vi si riferisce quando scrive: « *I chierici e i religiosi che hanno aderito a una società massonica o a un'associazione simile, secondo il can. 2336 devono essere puniti più duramente e inoltre denunciati alla Congregazione per la Dottrina della Fede, poiché si tratta presumibilmente di un delitto contro la fede* » (68).

Se diversi autori cattolici hanno interpretato la scomparsa della menzione della massoneria nel nuovo *Codex Iuris Canonici* come generale autorizzazione all'adesione da parte dell'autorità ecclesiastica, sono andati ben oltre quella parte stessa di

(65) Cfr. R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 414.

(66) *Ibid.*, p. 415.

(67) Cfr. *Inconciliabilità fra fede cristiana e massoneria*, cit.

(68) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 412.

massoni che hanno ritenuto come possibile una conciliabilità della doppia appartenenza alla Chiesa e alla loggia. Questi ultimi, infatti, limitavano tale possibilità esclusivamente ed esplicitamente ai tre gradi inferiori. Per i gradi superiori si sono espressi loro stessi apertamente per l'inconciliabilità e hanno rifiutato di dare qualsiasi seguito in un modo addirittura radicale e traumatizzante. Essi hanno lasciato questi gradi avvolti in un mistero impenetrabile. A questo proposito si deve notare che la maggioranza degli interlocutori apparteneva a gradi alti e anche altissimi. Dunque, il fatto che gli stessi massoni pretendessero la conciliabilità soltanto per i tre gradi inferiori e diversi autori cattolici per tutti i gradi è indicativo della grande limitatezza delle conoscenze e della capacità di giudizio di tali autori. Coloro che si impegnano per l'ammissione di cattolici ai tre gradi inferiori devono spiegare anche, a prescindere da tutti gli altri problemi, che significato abbia una tale ammissione in considerazione della natura di tutta la massoneria. Infatti, per Albert Pike la subordinazione dei gradi inferiori a quelli alti è vitale: « *L'affermazione più superficiale è anzitutto che l'insegnamento della massoneria sia completamente contenuto nei tre gradi di base* » (69). Pike è uno dei grandi esperti della massoneria e in particolare del sistema degli alti gradi del Rito Scozzese. Di questo sistema di alti gradi dice poi Horst E. Miers: « *Tutta l'élite spirituale della massoneria oggi ricopre i gradi di questo sistema* » (70).

A proposito degli alti gradi un dettaglio riferito da Stephen Knight può forse rivelare perché durante i colloqui si giunse a rifiutare radicalmente qualsiasi discussione sugli alti gradi. Tale dettaglio si trova nel suo sensazionale libro *The Brotherhood*, edito a Londra nel 1984 (71). In quest'opera l'autore ha pubblicato il risultato delle sue interessantissime ricerche durate anni e svolte non senza considerevoli difficoltà.

Da esse risulta che, al posto del Grande Architetto dell'Universo, già nel grado alto dell'Holy Royal Arch subentra il nome JAH-BUL-ON: JAH = Jahvé, BUL = Baal e ON = Osiride. In non pochi punti la Bibbia presenta Baal come l'avversario di Dio, la cui venerazione è davanti a Dio una nefandezza (cfr. *Gdc* 2,

(69) ALBERT PIKE, *Morals and Dogma*, Charleston 1871, cit. in HORST E. MIERS, *Lexikon des Geheimwissens* [Enciclopedia della scienza occulta], Friburgo in Brisgovia 1970, p. 197.

(70) H. E. MIERS, *op. cit.*, p. 320.

(71) Cfr. STEPHEN KNIGHT, *The Brotherhood*, Londra 1984, pp. 236 ss.

11; *1 Re* 18,18; 19,18; *2 Re* 10,28; *Rm.* 11,4). Quando, nel 1873, il famoso e già nominato Albert Pike venne a conoscere questo « nome divino », egli, allora ancora profondamente inquieto e spaventato, scrisse: « *Nessuno può indurmi a riconoscere come simbolo della divinità infinita ed eterna una formula in cui è contenuto il nome di un dio pagano maledetto e spregevole il cui nome da più di duemila anni indica un demonio* » (72).

Stephen Knight ha interrogato non meno di settantacinque massoni di questo grado. In quell'occasione egli dovette constatare che tutti parlavano liberamente e senza esitazione della massoneria ma che alla parola « Jahbulon » settantuno degli interrogati perdevano la calma e la sicurezza di sé (73).

Protestanti e massoneria

Alla Chiesa cattolica viene spesso rimproverato il fatto che, a differenza del mondo protestante, essa sola sia entrata in contrasto con la massoneria e che ciò sia imputabile più alle sue condanne contro quest'ultima che non alla stessa massoneria tollerante. Questo ampio tema non può essere trattato ora in modo esauriente. Ma si aggiunga almeno una breve annotazione. Benché sia vero che anche da parte del cristianesimo protestante vi sono state e vi sono condanne, tuttavia risulta che, nel complesso, non esistono tensioni. Oggi vale ancora di più ciò che E. Lennhoff scrisse a riguardo dell'Inghilterra: « *Anche fra gli ecclesiastici che hanno servito come funzionari la Gran Loggia britannica sono rappresentate tutte le diverse confessioni a esclusione della confessione cattolica. Un arcivescovo Gran Maestro, 14 vescovi e 24 altri dignitari della Chiesa d'Inghilterra appartengono al Gran Consiglio dei Funzionari delle Grandi Logge Unite. All'ombra dell'abbazia di Westminster lavora una loggia composta quasi solamente da chierici* » (74). Si può dire la stessa cosa di tutte le altre nazioni cristiane non cattoliche.

Nel fatto menzionato, ossia l'appartenenza alla loggia di molti vescovi delle Chiese anglicana, ortodossa e luterana, padre José Benimeli S.J. vede la prova della conciliabilità di log-

(72) *Ibid.*, pp. 236-237.

(73) Cfr. *ibid.*, p. 237.

(74) Cit. in M. DIERICKX S.J., *op. cit.*, p. 184.

gia e cristianesimo (75). A ciò si oppone obiettivamente *L'Osservatore Romano* del 23 febbraio 1985 con un'esauriente motivazione dell'inconciliabilità di fede cristiana e massoneria (76).

Vendetta per Jacques de Molay

Alla domanda se i buoni rapporti della massoneria con i protestanti — contrariamente a quelli con la Chiesa cattolica — siano in relazione anche con l'essenza del protestantesimo stesso, i massoni Lennhoff e Posner rispondono così: « *La massoneria è uno dei movimenti che, a partire dalla fine del Medioevo, sono sorti come reazione alla assolutezza della dottrina della Chiesa* [...]. *In campo religioso questo portò al protestantesimo* » (77).

E se nel Rito Scozzese Antico ed Accettato vi è un modo totalmente diverso di trattare Lutero e il Papato, ciò non deve essere certamente sopravvalutato. Però, dimostra almeno una diversità di considerazione del Papato e del luteranesimo che affonda le sue radici nella storia.

A un grado del Rito Scozzese — il grado del Cavaliere Kadosch — si chiede vendetta per l'omicidio del Gran Maestro templare Jacques de Molay, ritenuto una delle grandi figure massoniche. Nel rituale di questo grado dapprima si dice che l'adepto ha calpestato la tiara del Papa, poi Lutero viene indicato come uno degli esecutori della vendetta richiesta a questo grado per la morte di Molay: « *Questa è la vendetta che cadde sul capo di Clemente V, non il giorno in cui il suo cadavere fu bruciato dai calvinisti della Provenza, bensì il giorno in cui Lutero, in nome della libertà di coscienza, aizzò mezza Europa contro il Papato* » (78).

Un tale giudizio contrario alla Chiesa cattolica, diverso da quello nei confronti di Lutero, emerge anche da una circolare che uno dei maggiori massoni della seconda metà del secolo scorso, il Gran Maestro Adriano Lemmi († 1906), inviò alle singole logge. In essa si dice: « *Il Grande Oriente fa appello allo spirito dell'umanità perché tutti i fratelli possano unire le loro*

(75) Cfr. *El Pais*, 10-3-1983, pp. 14-15.

(76) Cfr. *Inconciliabilità fra fede cristiana e massoneria*, cit.

(77) E. LENNHOFF e O. POSNER, *op. cit.*, col. 1300.

(78) A. MELLOR, *op. cit.*, pp. 409-410.

forze e impiegarle nella dispersione delle pietre del Vaticano. Con queste pietre disperse possa quindi essere costruito il tempio della nazione ormai adulta » (79).

Da tutto quanto è stato detto emerge questa evidente conclusione: indipendentemente da tutti i fatti storici, sussiste una inconciliabilità, fondata sulla fede, dell'appartenenza contemporanea alla Chiesa e a una loggia massonica. Ciò non è stato del tutto ignorato neanche dalla Chiesa evangelica. Ancora due fatti almeno, avvenuti in Germania e in Inghilterra, dovrebbero dimostrarlo. Con le dichiarazioni della commissione ufficiale per il dialogo della Chiesa evangelica di Germania che discusse con i massoni, si è permesso ai cristiani protestanti di aderire alla loggia. Tuttavia la commissione ha deciso di rendere nota la propria preoccupazione a proposito dell'attività del tempio scrivendo: « *Non è stato possibile, per i partecipanti di parte ecclesiastica ai colloqui, farsi un'idea definitiva sul rituale, per quanto riguarda il suo significato e la qualità dell'esperienza a esso collegata. A questo proposito essi si sono posti il problema, se l'esperienza del rituale e il lavoro del massone non possano sminuire il significato che per il cristiano evangelico ha la giustificazione per grazia* » (80). Si deve supporre che questa commissione se avesse continuato le indagini finché non fosse arrivata proprio a un giudizio definitivo, sarebbe giunta a dichiarazioni più precise. Alla fine dovrebbe aver ragione l'anglicano Walton Hannah, nel suo libro *Darkness Visible*, secondo cui « *nessuna chiesa che abbia analizzato seriamente le dottrine religiose e i presupposti della massoneria, si è mai astenuta dal condannarla* » (81).

« *Non oso* »

Una delle più recenti ricerche di scienza delle religioni è il libro di John Lawrence apparso in Inghilterra con il titolo *Freemasonry. A Way of Salvation?* L'autore stesso, un ecclesiastico anglicano, proviene da una famiglia massonica e con i massoni ha rapporti di cordialità e di stima. Nonostante tutto il rispetto per gli uomini di chiesa e per i vescovi che sono

(79) *Ibid.*, p. 177.

(80) *Information nr. 58 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* [Ufficio centrale evangelico per le questioni ideologiche], 58/74, p. 19.

(81) Cit. sulla base della *Herder Korrespondenz*, 1963, p. 521.

massoni, con i quali ha rapporti di amicizia, l'autore dice: « *Le mie ricerche mi hanno portato a contatto con molti cristiani, dignitari ecclesiastici e laici che percepivano che la Chiesa è talmente danneggiata dall'influenza massonica che lo spirito di Dio viene soffocato e spesso proprio da parte di uomini sinceri e di buona volontà* » (82).

E, a proposito del profondo legame del singolo con la loggia, Lawrence dice: « *Esso è in evidente contrasto con la forza liberatrice di Cristo. Egli infatti venne per renderci liberi, per darci la vera luce* » (83). Evitando ogni polemica, l'autore va obiettivamente a fondo della questione che la commissione evangelica tedesca, nel suo breve esame della massoneria, purtroppo ha lasciato solo come osservazione. Egli non vede alcuna possibilità di una doppia appartenenza alla Chiesa e alla loggia, e precisamente per motivi teologici sostanziali. Ai molti amici massoni nel clero anglicano, con i quali ha rapporti cordiali e con i quali ha discusso a fondo queste questioni, Lawrence dice tuttavia: « *Il fatto che un vescovo sia massone non rende ciò necessariamente una buona cosa* » (84). Per questo autore non si tratta altro che della verità della quale Gesù dice che essa «*vi farà liberi* » (*Gv.* 8, 32).

Molte ragioni di inconciliabilità fra appartenenza alla loggia e cristianesimo si trovano anche nel libro già menzionato di Stephen Knight. Egli riferisce di un massone di alto grado che abbandonò la loggia, pronto a chiarire « *perché il* [suo] *legame con Gesù non è conciliabile con la religione massonica* » (85). Egli si rifiutò di rispondere alle domande sul suo alto grado, proprio come gli interlocutori nella commissione tedesca; benché uscito dalla massoneria disse: « *Non oso parlarne* » (86).

A questo punto non può mancare un accenno alla massoneria cristiana, al Freimaurerorden, il FO, l'ordine massonico cristiano, cioè alla Gran Loggia Nazionale di Germania. La Conferenza Episcopale Tedesca dichiara che « *questa "massoneria cristiana" non si colloca affatto al di fuori dell'ordinamento*

(82) JOHN LAWRENCE, *Freemasonry. A Way of Salvation?*, Nottingham 1982, p. 23.

(83) *Ibid.*, p. 24.

(84) *Ibid.*, p. 23.

(85) S. KNIGHT, *op. cit.*, p. 141.

(86) *Ibid.*, p. 140.

massonico fondamentale; con questa espressione si intende soltanto una più ampia possibilità di conciliare massoneria e soggettiva credenza cristiana. Tuttavia bisogna negare che ciò venga raggiunto in modo teologicamente soddisfacente, *poiché i fatti fondamentali della rivelazione del Dio divenuto uomo e della sua comunione con gli uomini vengono compresi solo come una possibile variante della visione massonica del mondo e sono condivisi solo da una piccola parte dei massoni* » (87).

Particolarmente degno di nota è il fatto che sullo stemma ufficiale del Gran Maestro di questa « massoneria cristiana » non compare il nome di Cristo, bensì quello di Baphomet (88). L'ordine massonico cristiano si considera una « *continuazione dell'ordine dei templari* » (89). Evidentemente vogliono esserlo anche o proprio in considerazione della venerazione che presumibilmente i templari avevano per Baphomet. Di Baphomet i massoni Lennhoff e Posner dicono: « *Nome di un'orrenda immagine del demonio, della cui venerazione i templari furono accusati* » (90).

Indipendentemente da quello che si deve intendere per « Baphomet » e da tutte le interpretazioni gnostico-dualistiche di due princìpi del mondo eterni, che alcuni vi ravvisano, resta tuttavia incomprensibile come un cristiano possa onorare questo nome.

Il nucleo della nostra crisi

La verità di Cristo è un bene estremamente prezioso, è un valore supremo insostituibile, contiene l'annuncio salvifico della nostra redenzione.

È necessario difenderla da ogni relativizzazione, preservarla da ogni livellamento e soprattutto mantenerla in una situazione di cui il cardinale Ratzinger dice: « *La rinuncia alla verità è il vero nucleo della nostra crisi* » (91). Proprio per amore della

(87) *Dichiarazione della Conferenza Episcopale Tedesca circa l'appartenenza di cattolici alla massoneria,* del 28-4-1980, IV, 10 [trad. it. in *Cristianità,* anno VII, n. 66. 10 ottobre 1980 (*ndr*)].

(88) Cfr. H. E. MIERS, *op. cit.,* p. 62.

(89) *Ibid.,* p. 400.

(90) E. LENNHOFF e O. POSNER, *op. cit.,* col. 121.

(91) Card. JOSEPH RATZINGER, in *Amtsblatt des Erzbistums München,* n. 10, 1980, p. 5.

verità l'adesione alla massoneria per i cattolici non è possibile. La Chiesa ha il dovere di mostrare ai fedeli dove si nascondono i pericoli per la fede. Pochi potevano riconoscere questo dovere in relazione con la massoneria meglio dei membri della commissione incaricata del dialogo. E quando dunque il professor Scheuermann, in base alle sue cognizioni e in tutta coscienza, pretendeva che anche nel nuovo diritto canonico ai fedeli fosse fornita una chiarificazione al riguardo, ciò è ben fondato. La Conferenza Episcopale Tedesca, il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e molti altri fecero lo stesso. Padre Sebott scrive: « *La cancellazione nelle bozze del divieto di entrare a far parte della massoneria fu deplorata dal principale penalista tedesco della Chiesa cattolica, Konrad Audomar Scheuermann — dal 1974 al 1980 egli stesso membro della commissione per il dialogo della Conferenza Episcopale Tedesca con le Grandi Logge Unite di Germania: "Poiché, se necessario, sono possibili particolari regolamentazioni giuridiche relative a tali delitti, si può acconsentire alla riduzione, a patto però che l'appartenenza alla massoneria e ad associazioni segrete simili (cann. 2335 e 2336) continui a restare materia di reato per il diritto comune, nonostante la differenza regionale di queste associazioni"* » (92).

Come mostra la dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede del 26 novembre 1983, anche nel nuovo diritto canonico è contenuto il « *divieto di entrare a far parte della massoneria* », che non è esplicitamente menzionato ma è compreso nell'espressione « *categorie più ampie* », vale a dire in quelle che puniscono i delitti contro la fede (cfr. can. 1374).

Seppellire le difficoltà?

Riferendosi alla dichiarazione della conferenza episcopale, Sebott pensa: « *Se abbiamo scopi comuni, se in futuro ci attendono compiti comuni, allora dovremmo seppellire le vecchie difficoltà, altrimenti somiglieremmo a quegli uomini che corrono dietro ai progetti da loro elaborati e dimenticano di proteggere la casa comune* » (93).

(92) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 415, con riferimento a KONRAD AUDOMAR SCHEUERMANN, *Das Schema 1973 für das kommende kirchl. Strafrecht* [Lo schema 1973 per il nuovo diritto penale ecclesiastico], in *Archiv f. kath. Kirchenrecht*, n. 143, 1974, p. 51.

(93) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 417.

A questo proposito deve essere detto che il fine primario della Chiesa e il fondamento della sua esistenza, cioè la configurazione dell'umanità in Cristo per la gloria di Dio, non sono in accordo con il fine primario della massoneria, che vuole edificare la società umana come tempio laicista dell'umanità; e che l'umanità massonica non coincide assolutamente con l'*humanitas* cristiana. Esse hanno scopi totalmente diversi. Quando presentano punti parziali di contatto, per esempio nel campo dell'assistenza caritativa, è possibile la collaborazione. Questi punti comuni in settori delimitati non possono assolutamente eliminare i contrasti fondamentali sui princìpi più importanti. Per questo la dichiarazione dei vescovi tedeschi precisa che dall'agire comune « *non* [...] *deve però risultare l'impressione che la Chiesa abbia motivo di ritenere superato il suo atteggiamento di messa in guardia e di rifiuto nei confronti della massoneria* » (94).

Quando padre Sebott pensa che, per amore di questi scopi comuni, « *dovremmo seppellire le vecchie difficoltà* » (95), gli si deve dire che qui si tratta di difficoltà che hanno fondamento in quel progetto della Chiesa, di cui noi non possiamo disporre. « Seppellirle » può certamente significare solo fare come se non esistessero più, benché continuino veramente a sussistere come realtà. L'accettazione della visione del mondo dei massoni da parte di membri della Chiesa, i quali hanno « seppellito queste vecchie difficoltà », ha prodotto conseguenze nefaste. La supposta comunanza non raggiunge velocemente i suoi limiti quando l'aborto è annoverato fra i diritti dell'uomo così come lo è il diritto alla procreazione? Questo però è avvenuto, come abbiamo visto, nella tredicesima tesi delle massoniche *Tesi fino all'anno 2000* (96).

L'inconciliabilità perdura

Lo studio approfondito già menzionato ha condotto la Congregazione romana per la Dottrina della Fede a confermarsi nella convinzione dell'inconciliabilità di fondo fra i princìpi della massoneria e quelli della fede cristiana. Poco più di un

(94) *Dichiarazione della Conferenza Episcopale Tedesca circa l'appartenenza di cattolici alla massoneria*, cit., III, 3.

(95) R. SEBOTT S.J., *art. cit.*, p. 417.

(96) Cfr. *Humanität. Das deutsche Freimaurer Magazin*, n. 1, 1980, dopo p. 30.

anno dopo la pubblicazione del decreto della suddetta Congregazione e del nuovo diritto canonico, *L'Osservatore Romano* del 23 febbraio 1985 ha pubblicato in prima pagina alcune riflessioni sugli argomenti che hanno condotto a questa decisione.

Prescindendo dalla considerazione dell'atteggiamento pratico delle diverse logge di ostilità o meno nei confronti della Chiesa, la Congregazione per la Dottrina della Fede, con la sua dichiarazione del 26 novembre 1983, ha inteso collocarsi al livello più profondo e d'altra parte essenziale del problema: sul piano, cioè, dell'inconciliabilità dei princìpi, il che significa sul piano della fede e delle sue esigenze morali.

A proposito del problema del relativismo si invita a riflettere sul fatto che, del tutto indipendentemente dalla questione se ora in ambiente massonico non vi sia un obbligo esplicito di professare il relativismo, tuttavia « *la forza relativizzante di una tale fraternità per la sua stessa logica intrinseca ha in sé la capacità di trasformare la struttura dell'atto di fede in modo così radicale da non essere accettabile da parte di un cristiano al quale è cara la sua fede* [...]. *Questo stravolgimento nella struttura fondamentale dell'atto di fede si compie, inoltre, per lo più, in modo morbido e senza essere avvertito: la salda adesione alla verità di Dio, rivelata nella Chiesa, diviene semplice appartenenza ad un'istituzione, considerata come una forma espressiva particolare accanto ad altre forme espressive, più o meno altrettanto possibili e valide, dell'orientarsi dell'uomo all'eterno* ».

Ne *L'Osservatore Romano* si dice inoltre: « *La tentazione ad andare in questa direzione è oggi tanto più forte, in quanto essa corrisponde pienamente a certe convinzioni prevalenti nella mentalità contemporanea. L'opinione che la verità non possa essere conosciuta è caratteristica tipica della nostra epoca e, nello stesso tempo, elemento essenziale della sua crisi generale. Proprio considerando tutti questi elementi la Dichiarazione della S. Congregazione afferma che l'iscrizione alle associazioni massoniche rimane proibita dalla Chiesa* » (97).

JOSEF STIMPFLE
VESCOVO DI AUGUSTA

(97) *Inconciliabilità fra fede cristiana e massoneria*, cit.

IL MONDO DELLA FEDE E IL SAVONAROLA

Abbiamo visto nell'articolo *I preamboli della fede e il Savonarola* (RENOVATIO, 1986, n. 2), come la fede cristiana sia razionale, vuoi nell'atto soggettivo di assenso (possesso e verifica dei principii primi di ragione e di sinderesi), vuoi nella realtà oggettiva proposta al razionale assenso (il Rivelato). E illustrammo la tesi con abbondanza di testi savonaroliani, per l'attualità storica che lo comporta e lo richiede.

In questo articolo vedremo, ancora con testi motivati di Savonarola, come non si dia alternativa tra fede e ragione; ossia, come non si possa essere uomini di fede rinunciando all'uomo razionale, e come non si possa dirsi uomini di ragione rinunciando al mondo della fede.

L'uomo che non si stabilisce nel mondo sovrannaturale della fede, si disintegra; e la catastrofe si produce proprio quando l'uomo sembra avere raggiunto perfettamente il fine naturale con forze proprie, d'intelligenza, volontà e tecnica.

Prima ancora che la buona novella di Cristo fosse annunciata, gli uomini tutti, d'ogni grado di civiltà e di cultura, avevano capito la loro inanità; soprattutto i Greci e i Romani, i quali avevano raggiunto il tetto della razionalità. L'Oriente sfuggiva per la tangente della gnosi, della parapsicologia, degli astri.

I Greci rappresentarono tale convincimento con gli splendidi miti di Sisifo, Tantalo, le Danaidi, Laocoonte, Narciso, il Tallone d'Achille, Prometeo. I Romani conclusero che la *Civitas universalis*, di cui ebbero il genio politico e storico, non poteva conservarsi se non con l'ortopraxi cinica e feroce della guerra: *si vis pacem para bellum*. Machiavelli non disse nulla di nuovo, se non in quello che lo vide sempre consonante con il « suo » Savonarola (RENOVATIO, *Savonarola e Machiavelli*, 1985, n. 4).

E vedremo che l'uomo ignora tale fine ultimo sovrannaturale, pur percependo in se stesso una voragine inspiegabile, quale carenza di un bene ignoto quasi dovuto e come perduto

(Platone); e che la conoscenza e il conseguimento di tale fine siano un dono inestimabile di Dio, con una Rivelazione immediata di Dio, onde l'impatto avviene con l'incarnazione di Dio medesimo nella Persona di Gesù Cristo, che riconcilia tutte le cose, — quelle che stanno in cielo e quelle che stanno in terra —, con il Sangue della Croce. E' il cavallo di battaglia di Savonarola.

La chiarezza, con cui il pensiero di Savonarola può essere riassunto, non è diversa da quella con cui venne da lui esposto in un enorme materiale di prediche ed opuscoli, nei quali la preoccupazione maggiore è quella di mantenere il contatto con il popolo, volgarizzando e dati di ragione e dati di rivelazione, pur badando ancora alle classi colte e ai geni di avanguardia, di quel suo tempo che fu creduto o detto l'ottavo giorno della creazione, ossia il Quattrocento dell'Umanesimo e della Rinascenza, preceduto dal Trecento di Dante e Petrarca, seguito dal Cinquecento di Copernico e Galileo.

Prima di procedere all'esposizione della tesi, dobbiamo chiarire, una volta di più, la ragione del nostro ricorso a Savonarola, in quanto non è soltanto una predilezione naturale, un *hobby*, come si direbbe oggi, che pur potrebbe piacere ai 25 lettori di manzoniana memoria, che poi furono una turba incalcolabile di gente amante di ciò che piace e che vale; ma è anche una necessità storica essenziale, che va capita se si vuole fare un passo avanti, nel senso recitato magistralmente dalla Costituzione pastorale circa la Chiesa nel Mondo contemporaneo del Vaticano II (*Gaudium et Spes*), nei seguenti termini:

« È dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto.

« L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo.

« Ne segue un'accelerazione tale della storia, da poter difficilmente essere seguita dai singoli uomini. Unico diventa il destino dell'umana società senza diversificarsi più in tante storie separate.

« Così il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine, a una concezione più dinamica ed evolutiva;

il che favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e a sintesi nuove » (nn. 4/5).

L'avere letto questo testo, senza tenere conto del passato, ha dato luogo nella Chiesa a un'ondata di neo-modernismo che non ha cessato di prevalere. E qui si avverte subito l'importanza determinante di un richiamo a Savonarola.

Si mediti sul seguente testo di Federico Nietzsche, che è tuttavia uno dei grandi maestri del mondo contemporaneo, che si professa anticristiano oppure che, senza fare alcuna professione di principio, è anticristiano di fatto e in peggio, senza possibilità né di appello né di dialogo. È questo il mondo che prevale. Scrive, dunque, il Nietzsche, nel suo opuscolo con il significativo titolo *L'Anticristo* e con l'ancora più significativo sottotitolo *Maledizione del cristianesimo:* « Si vuol capire finalmente, o no, che cosa è stato il Rinascimento? È stato *la transvalutazione dei valori cristiani,* il tentativo intrapreso con tutti i mezzi, con tutti gli istinti, con ogni genialità, di portare alla vittoria gli *anti*-valori, i valori *aristocratici.* Non c'è stata fino a oggi che *questa* grande guerra. Non c'è stata fino a oggi, nessun'altra posizione dei problemi più decisiva di quella del Rinascimento — il *mio* problema è lo stesso del suo problema. Non c'è neppure mai stata una forma più fondamentale e più diretta di *attacco,* un'asprezza maggiore di quella con cui venne sferrato su tutto il fronte e in direzione del centro! Attaccare nel punto decisivo, nella sede stessa del cristianesimo, portare qui sul trono i valori *aristocratici,* voglio dire portarli *dentro* gli istinti, nei più profondi bisogni e desideri di coloro che vi seggono. Vedo uno spettacolo così ricco di significato, così meravigliosamente paradossale al tempo stesso, che tutte le divinità dell'Olimpo, avrebbero avuto motivo per una risata immortale: — Cesare Borgia papa! Mi si intende? Orbene, sarebbe stata *questa* la vittoria alla quale solo *io* oggi anelo: in tal modo il cristianesimo sarebbe stato *liquidato* » (.61). (Le sottolineature sono dello stesso Nietzsche).

Come si vede il passato entra come componente violentissima nel presente, determinandone il futuro. E questo passato Savonarola individuò alla perfezione contrapponendovi per tempo i principii da cui iniziava la deviazione che ci ha portato molto lontano. Il mondo moderno nasce effettivamente da quel tempo rinascimentale, e come ci si appella a Nietzsche, così dobbiamo tornare a Savonarola.

A immediata conferma, allegheremo la illuminata e robusta

presa di posizione, in trasparenza contro l'interpretazione settaria di Nietzsche e contro il neo-modernismo dilapidatore del passato, di Papa Giovanni Paolo II Wojtyla che, in occasione della sua visita a Firenze, capitale designata della cultura europea, parlando agli uomini di cultura riuniti nella Sala dei Cinquecento a Palazzo Vecchio, disse: « L'umanesimo fiorentino fu un evento profetico, aperto sul futuro. Vi si coniugavano la santità di Antonino, la spiritualità dell'Angelico, la veemenza del Savonarola, la pluricultura di Leonardo e di Michelangelo » (L'Osservatore Romano, 20/21, X, 1986, p. 6, col. 6).

La nostra esposizione sarà come uno sviluppo della virtualità contenuta in tale inquadratura storica fatta dal Papa; e lo faremo con le parole stesse del Savonarola, risonanti ancora di « veemenza », non disgiunta dalla Fede ardente di Carità verso la pluricultura di Leonardo e di Michelangelo (entrambi noti ammiratori di Savonarola, devoto anzi il Michelangelo), e verso la libertà del Popolo di Firenze, per il quale Savonarola aveva fatto architettare da Leonardo e costruire dai celebri artigiani fiorentini, quella Sala dei Cinquecento onde ospitasse il Consiglio Grande della Repubblica, che è « il vero Signore » quando Cristo sia suo Re; « veemenza » coniugata altresì alla spiritualità dell'Angelico pittore e alla santità di Antonino arcivescovo, l'uno e l'altro dello stesso Ordine di San Domenico, portando a compimento in San Marco, fondato da Antonino e istoriato dall'Angelico, la preriforma cattolica del Quattrocento, che essi avevano promossa in tutta Italia, nella linea tracciata dal Cardinale Beato Giovanni Dominici, il protagonista della conclusione del concilio di Costanza e della fine dello scisma di occidente, egli pure dello stesso Ordine, a sua volta discepolo di S. Caterina da Siena, l'« alter ego » di San Domenico, « il dolce spagnuolo nostro », come essa lo chiama con il suo mirabile e icastico linguaggio.

Ognuno potrà verificare come le massime di Savonarola siano semplici e splendenti come durissimi diamanti, tanto più se si tiene presente che venivano enunciate in cattedrale dinanzi a tutto il Popolo che gremiva il tempio della capitale della Rinascenza. E ci si renderà conto come egli centrasse il bersaglio, come cioè egli cogliesse con esattezza la scissione che s'andava delineando tra Dio e l'uomo, tra la ragion metafisica e la ragione storica o empirica, mentre la rinnovata e ricuperata sintesi in Cristo avrebbe portato Firenze e il Mondo al pieno successo dei tempi nuovi.

I testi che allegheremo sono dell'Edizione Nazionale di tutte

le opere di Savonarola: Belardetti Editore, Roma, 1987, 25 voll. Il numero romano segnerà il tomo, quello arabo la pagina e la linea.

Sistemeremo il materiale sotto tre titoli generici, non potendo dividere i testi senza che uno, messo sotto un titolo, non potesse figurare sotto un altro, siccome i contenuti nel Savonarola si compenetrano sempre nell'unità reale di tutto l'essere. Faremo come l'agricoltore che affonda le mani nei sacchi di grano dell'ultimo raccolto, non tanto per sistemarli, quanto per compiacersi del frutto del suo lavoro e godere del dono di Dio. Se ancora è un brav'uomo e un buon cristiano.

Si tenga presente, infine, che ci siamo limitati a indicare il mondo superiore della fede, senza entrare nel tema della virtù e della stessa materia oggetto di fede: Trinità di Dio, Incarnazione del Verbo di Dio, la pienezza di Cristo nella Chiesa di Dio, e il seguito del Credo cattolico, apostolico e romano. Con il bel grano si fa la bianca farina; con la farina, il lievito e il sale, si fa il pane. Occorre ancora un buon forno: quello della Carità. Vedremo tutto questo in articoli successivi, se Dio ce ne darà grazia. Adesso torniamo al nostro soggetto attuale, così tripartito.

I. L'uomo ha un fine ultimo sovrannaturale esaustivo che egli non conosce se non con la Rivelazione, integrante della sua natura.

II. Senza il fine ultimo rivelato, l'uomo si disintegra e crea la propria infelicità. È un fallimento, sempre nella tragedia.

III. Il fine ultimo sovrannaturale assicura la restaurazione completa dell'uomo e la sua elevazione fino alla perfezione di Dio che lo conferma, a livello dell'atto creativo di Dio, signore dell'universo creato.

Senza la fede, tutto ciò riesce incomprensibile e provoca la reazione colma di tragedia di Nietzsche, e promuove il modernismo allucinato e colmo di tempesta.

Il ritorno a Savonarola è motivato dalla natura della Storia che custodisce nel passato e nell'eterno le radici dell'uomo, e dalla semplicità del suo dire che rivela la nettezza della sua Ragione e la precisione della sua Fede, che la ribellione non ha intorbidite, e la presunzione non ha confuse o diluite nel nulla.

I. *L'uomo ha un fine sovrannaturale, esaustivo e rivelato.*

« Nessuno ha mai trovato dove fosse il principio dell'uomo e neanche il fine. Né Aristotele, né gli altri. La Scrittura, ossia la Rivelazione di Dio, ha mostrato il principio di Dio e Lui come fine cui ritornare: ecco la ruota » (Prediche su Ezechiele I, 165, 21).

« La ruota di Ezechiele è la Sacra Scrittura che tratta di Dio, il quale non ha né principio né fine. La Sacra Scrittura inizia con la Genesi in cui furono creati il cielo e la terra; poi ruota su tante cose nei secoli che si succedono; infine nell'Apocalisse si rinnovano tutte le cose» (ib. lin. 16).

« Guarda se Platone ha potuto fare ciò che ha fatto questa ruota della Scrittura, la quale ha convertito il mondo, ha buttato a terra gli eretici, ha fatto cose grandi. È vasta come il mare » (ib. 166, 13).

« Contro il teismo di Aristotele, Dio governa intimamente ogni creatura. Dio ha voluto farsi uomo e ha superato la natura umana » (Su Ezechiele I, 179, 9 s.). E interpretando la figura adottata da Ezechiele, così Savonarola dice: « L'uomo significa il lume naturale, l'aquila il sovrannaturale, le ali di destra la fede, le ali di sinistra la ragione. La faccia dell'aquila è unita a quella dell'uomo perché l'uno e l'altro lume sono congiunti tra loro » (ib. 177, lin. 17).

La dodicesima predica su Ezechiele verte tutta quanta sulla conoscenza che la Sacra Scrittura dà e che né Platone né Aristotele possono dare. Non è un superamento della conoscenza naturale, bensì un mutuo condizionamento in armonia. Però la conoscenza sovrannaturale è superiore ed eleva l'altra, la quale non può né sospettare, né conoscere, né raggiungere da sola il fine ultimo, cioè l'« essere in Dio » (Su Ezechiele I, 160/69).

« Il tuo fine ultimo è Dio, e non l'avrai, se non ti innamorerai di Dio » (su Ruth e Michea I, 90, lin. 11 s.).

« Non giova la sapienza che non è di Cristo » (su Ruth e Michea I, 141, 6 s.).

« I buoni dottori macinano nell'intelletto con l'acqua della grazia » (su Ruth e Michea I, 148, 5 s.).

« Vieni alle Scritture, non alle questioni "parigine" o impuntandoti con il Maestro delle Sentenze » (su Amos e Zaccaria I, 149, 30).

« Il tuo occhio destro è la fede, quello sinistro la ragione; di quest'ultimo il diavolo non si cura, ma fa di tutto per cavarti l'occhio della fede » (su Ruth e Michea I, 99, 13).

« La natura immise in Aristotele e Platone tanto lume quanto non facesse in altri; loro si sono sforzati, per quanto hanno potuto, di trovare il fine dell'uomo, ma non potettero né trovarlo né conoscerlo » (su Ruth e Michea I, 160, 15).

« La fede in Cristo conduce al fine e al riposo » (su Ruth e Michea I, 172, lin. 30).

« L'uomo è tra due calamite: il lume della ragione, il lume della grazia. La calamita più forte tira quella più debole » (su Ruth e Michea I, 271, 13).

« L'intelletto nostro ha virtù e lume suo limitati. Il lume della fede, che è il lume della grazia, vede più in alto. Poi c'è il lume della gloria che va ancora più in su » (su Ruth e Michea I, 280, 1).

« Vale più una goccia della grazia che l'universo intero » (Ruth e Michea I, 398, 25. Ripete alla lettera un concetto di San Tommaso d'Aquino: Somma Teologica, I-II, 113, 9, ad 3).

Sostiamo un istante per fissare alcuni concetti, tornando eventualmente a scuola per quell'aggiornamento che il Concilio ha giustamente raccomandato, conforme alla maturità storica e all'evanescenza dell'uomo.

La Rivelazione, su cui tanto insiste Savonarola, ci è data dalla Tradizione orale, come prima fonte, e poi dalle Sacre Scritture che non sono secondarie: vengono dopo per la natura stessa della scrittura. Per Tradizione come fonte di Rivelazione, non intendiamo un complesso ormai fisso di consuetudini di pura radice storica e umana; s'intende invece la Voce viva di Dio che, per opera dello Spirito Santo, echeggia nei cuori degli uomini, in particolare fu proferita dai Profeti in Israele e fu compiuta nel Verbo di Dio incarnato che è Nostro Signore Gesù Cristo. Tale tradizione si tramanda principalmente nei Santi, le primizie della Chiesa di Dio. Le Sacre Scritture sono poi la documentazione scritta di tale Tradizione, il cui Autore principale è ancora lo Spirito Santo — che è Dio — per mezzo di autori strumentali che lo Spirito stesso elegge ed ispira infallibilmente. Tale dettato sacro è finito con l'ultimo Apostolo S. Giovanni. Di tale Tradizione e delle Scritture così redatte è garante e guida nell'utilizzazione per nutrirsi e fare teologia, la

Gerarchia dei Vescovi e, in particolare, la Santa Chiesa Romana, imperniata sul successore di Pietro che è sempre il Vescovo di Roma.

Tutto ciò è esplicitamente detto, ripetutamente, dal Savonarola. Qualche sprazzo lo troviamo nei testi allegati a prova del soggetto di questo articolo. Ma per trattare il nuovo argomento, rinviamo ad altri articoli che verranno, se ci sarà carta e piombo a sufficienza, perché il materiale è sovrabbondante, già tutto pronto e schedato nella gran fabbrica di Savonarola. E così torniamo ai testi.

« Socrate, Platone, Aristotele sono massimi nel campo naturale, come Giovanni Battista nel sovrannaturale. Buoni naturalmente. Però un fanciullo cristiano vale più di loro perché conosce il fine ultimo » (su Ezechiele I, 329, 23 ss.).

« La ragione naturale prova che la felicità umana consiste nella contemplazione delle cose divine; e la fede conferma, ma va oltre, dicendo che la visione è dell'essenza di Dio a cui si perviene solo per grazia » (su Ezechiele II, 167, 19. San Tommaso, Somma Teologica I, 12, 1).

« È la fede, è il pescatore Pietro, è Cristo che hanno piegato l'impero romano » (su Ezechiele II, 160, 5). « È l'eresia di Pelagio quella che dice che si può vivere senza la grazia di Cristo » (ib. 167, 15).

« Dio vuole cavare il suo popolo dall'Egitto, cioè dalle tenebre dei peccati e mostrargli il lume. L'uomo non può fare questo, perché l'illuminazione procede soltanto da Dio. Né la eloquenza, né la cultura, né il saper ben porgere, sono sufficienti. Ci vuole Dio. È lui che fa ogni cosa » (Sull'Esodo II, 89, 3).

« Dato che l'uomo vedesse tutte le creature e tutte le conoscesse, non sarebbe per questo pieno e sazio l'intelletto; resterebbe un vacuo, perché all'intelletto non basta cosa alcuna creata insino a che non abbia trovato Dio e lo conosca per lume naturale, ma anche per cognizione e gusto sovrannaturale » (su Ruth e Michea II, 174, 23).

« L'uomo non può conoscere per sua natura e per suo ingegno il fine della vita umana, come dimostrano Aristotele e gli altri sommi che raggiunsero il massimo e non lo trovarono. L'uomo sarebbe il più infelice degli animali se non fosse venuto il Salvatore nostro a insegnare e a dare la legge evange-

lica, la quale leva via ogni difficoltà e mostra all'uomo dov'è la sua beatitudine, insegnandogli la via di andarla a trovare e goderla in sempiterno » (Su Aggeo, 283, 12).

« Galieno disse che l'anima era prodotto naturale dell'uomo. Platone disse che l'anima non è forma del corpo. Aristotele non sa da dove venga l'anima. Averroè disse che l'anima è un intelletto comune a tutti gli uomini. Prima che Cristo venisse, ogni cosa era in tenebre e pieno il mondo di ignoranza e cecità non conoscendo gli uomini altra via. Cristo ha fatto perfetta la filosofia. Cristo non ha distrutto la filosofia, come dicono gli ignoranti. Filosofi, che dite che Cristo è risorto? » (su Giobbe II, 367/76).

« Abbiamo detestato la sapienza umana unicamente in quanto essa vuole stare solo nel lume naturale e non vuole credere le cose sovrannaturali se non tanto quanto gli è provato con ragione (razionalismo) » (su Amos III, 26, 4).

« Tutta la forza della natura si è inclusa nei filosofi, primi tra i quali Aristotele, Platone, Socrate, e tuttavia non riuscirono a fare un uomo buono » (su Ezechiele I, 141, 25).

« La grazia vale più della bottega » (su Ezechiele II, 301, 22).

« Il lume delle Scritture ti ha mostrato la piaga delle acque che diventano sangue e uccidono tutti i pesci, cioè la cattiva filosofia, sia pure di Platone e Aristotele e loro discepoli i quali, diventati cattivi, ammazzerebbero gli altri se potessero.

« Il lume delle Scritture ti ha insegnato la piaga delle rane nel fango: cioè la poesia nel fango degli dei, la quale non fa che gridare e gridare e gridare, cioè gracchiare.

« Il lume delle Scritture ti ha insegnato la piaga delle mosche piccoline: cioè la logica sottile fatta di cose che non le intendono neppure quelli che le dicono » (su Amos III, 191/192).

« A colui che vuole udire soltanto filosofia, digli che ha il cervello secco e gli pare sapere molto e non sa nulla » (ib.).

« Il fine della creatura razionale è vedere Dio a faccia a faccia. E Dio si è degnato di venirglielo a rivelare personalmente facendosi uomo » (su Amos III, 239, 15).

« Iddio ha voluto dimostrare che l'uomo non può vivere bene col solo lume naturale ma ha bisogno di quello sovrannaturale della fede » (su Amos III, 292, 26).

« Quando Aristotele arriva al punto delle cose sovrannaturali, non va più in là e non cerca il sovrannaturale con la ragione. Lui era veramente razionale » (su Ezechiele I, 298, 10).

« L'ultimo sforzo per riordinare il mondo fu fatto dai filosofi, ma poco giovò, senza Cristo » (Trionfo della Croce, 103, 25).

II. *Senza il fine ultimo l'uomo si disintegra. È il fallimento, spesso doloso e fraudolento. Così l'uomo crea la propria infelicità e scompare nella tragedia.*

Gli stupendi, quasi prolissi capitoli del Manzoni sulla peste di Milano, vogliono descrivere anche la peste intellettuale che affligge gli uomini, colti e non colti, quando, annaspando intorno al solenne Dio dell'Innominato, non hanno più la semplicità di Renzo Tramaglino, di Lucia Mondella, di fra Cristoforo, del Cardinale Federico il quale, fondatore della prestigiosa biblioteca ambrosiana, pure rischia l'una e l'altra peste, ma ancora crede e s'inalbera nella Sapienza che è frutto della Carità e dono dello Spirito Santo che solo rinnova la faccia della terra, in Cristo, oggi, ieri e nei secoli.

Vedremo subito come la peste moderna abbia bisogno della prosa di Savonarola, sincera anche se sa alquanto della Bassa Padana, quasi un « barbaro », veemente per sete di Verità, e però coniugata al genio tecnico di Michelangelo e di Leonardo, alla spiritualità smagliante di colori dell'Angelico pittore, alla santità non parolaia di Antonino arcivescovo.

Veniamo ai testi, poi diremo qualcosa ancora noi.

« L'esperienza quotidianamente dimostra che chi si allontana dall'amore del nostro Salvatore, diventa pazzo e ha in sé ogni confusione di intelletto e di affetto. Lo si prova con molte ragioni » (su Ezechiele I, 308/09).

« Tutti quelli che si allontanano da Cristo sono confusi, instabili, pieni di desideri inappagati, senza prudenza, andando dall'uno all'altro. Perciò, come dice Aristotele, avendo perso il principale indizio, sono pazzi » (su Ezechiele I, 310, 7).

« Siete dei pazzi perché non sapete il vero fine vostro, né

conoscete che il fine vostro è nell'altra vita che è Cristo » (sull'Esodo I, 13, 2).

« Tolto il principio che la nostra beatitudine sia nella visione divina, ne seguono mille inconvenienti. Vedi quei filosofi antichi i quali errarono circa questo principio e dissero mille pazzie » (sull'Esodo I, 242, 10).

« Si sono fissati nel loro intelletto con questa sentenza: ciò che la ragione non intende, non è vero. È superbia » (sull'Esodo I, 242, 17).

« Senza il fine ultimo, gli uomini vanno indietro come il gambero » (sull'Esodo II, 150, 23).

« Confidavano nella propria virtù che non era virtù. Senza grazia vennero meno nella loro stoltezza » (Commento al Miserere, 212, 17).

« Gli idolatri sono i più vuoti di tutti » (Trionfo della Croce, 233/39).

Quanto alla tragedia che segue tale follia, in parte ereditaria e in parte voluta, basti ricordare tutto il tessuto biblico e la storia universale che Savonarola non manca di allegare. Sono ben note le minacciose pagine di Savonarola, il quale non fa che applicare le parole dei Profeti, degli Apostoli, di Gesù Cristo in persona, alle circostanze non dissimili del suo tempo. Occorre soltanto avvertire che in Savonarola prevale, come in tutte le Scritture e nei Vangeli specialmente, la riaffermazione del principio della redenzione e della restaurazione universale in Cristo-Dio. Sul Mondo domina ormai la luce di Pasqua e si è reso inarrestabile il fuoco di Pentecoste. Questo è il vero Savonarola.

« I mali dell'avarizia, della vana gloria, della superbia, del potere, impediscono la grazia e solo la grazia li dissipa » (Aggeo, 416, 18).

« Non ci si sottrae alle tribulazioni con le ricchezze e la roba, ma con l'amore di Cristo » (sui Salmi I, 246, 7).

« Non si allega più se non Aristotele, Platone, Cicerone, Demostene e mille zacchere. Senza Spirito Santo né fede domina l'irrazionale » (sui Salmi I, 255, 15).

« Cercando la sapienza umana senza la divina, hai perso

quella divina e l'umana insieme diventando stolto » (su Giobbe I, 236, 19).

« Gli uomini insensati si danno più alla scienza e all'acquisto delle cose terrene che delle divine e della grazia di Dio; perciò vedi quante volte questi delle scienze naturali s'ingannano e quanti errori fanno » (su Giobbe I, 290, 28).

« Noi abbiamo veduto e mostrasi e trovasi scritto per esperienza delle cose passate, che tutti quelli che sono stati fuori della fede di Cristo hanno errato, anche quei filosofi che sono stati intelligentissimi » (su Giobbe I, 397, 14).

Abbiamo già precisato come Savonarola non è contro la ragione e le sue progressive conquiste, che accompagnano la fede nel piano della salvezza, il quale s'accorda ancora con la legge di natura che vede l'uomo sempre più signore del regno terrestre, creato da Dio per lui. Appunto perché Savonarola ha perfettamente capito dove il mondo della rinascenza andava in positivo, egli è letteralmente « impazzito » per Firenze, la nuova Atene di quel mondo rinascente. E oggi impazzirebbe per il mondo che ne è nato e sembra non conoscere più frontiere, né nell'atomo, né tra le stelle. Ma resta il richiamo veemente, come quello di Cristo, che era tale onde più volte egli apparve come impazzito nell'impeto della sua chiamata. Egli, che era Dio, non volle trovare altra soluzione se non quella della follia della Croce. Chi ci crede, intende. Chi non ci crede, persevera nella sua superbia che è la madre d'ogni stoltezza.

« Persa la fede è persa ogni cosa » (su Giobbe II, 312, 8).

« Se rimuovi il lume della fede, l'uomo diventa cieco e instabile » (su Giobbe II, 147, 20).

« Guarda pure la vita dei saggi di questo mondo e vedrai la loro insipienza » (su Amos I, 32, 9).

« Hai nascosto queste cose ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Questo si legge nel Vangelo di oggi, e non s'impara nulla. Però vi dico che con la vostra sapienza ve ne andrete in un gran precipizio » (su Amos e Zaccaria II, 347, 13).

Ovviamente Savonarola non poteva parlare dei filosofi che vennero dopo di lui, ma questi vengono perfettamente messi a fuoco dalla prospettiva dei suoi principii. Nietzsche ha già avuto il fatto suo con la riaffermazione savonaroliana del primato di Cristo. In questa linea si pongono le non obliate pastorali del Cardinale Siri degli anni Sessanta, quasi presaghe della contestazione degli anni Settanta: Ortodossia, Compro-

messi e Cedimenti, La via passa per Cristo, infine quella stupenda sui Santi.

Fermiamoci a Kant. Questi non crede più né a Platone né ad Aristotele, e dice di « svegliarsi dal sonno dommatico ». Non sappiamo con quale sbadiglio.

E cominciò a fare la critica della « ragion pura », poi fece la critica della « ragion pratica ». E fin qui più o meno conosciamo tutto. Ma qui comincia il bello. Dopo avere scavato in profondità nella caverna dell'uomo e avere fatto praticamente il buio, Kant scopre che nel pozzo del proprio Io, l'uomo ha la sorgente della luce: non una luce fatua, ma normativa e creatrice, talmente vera che sfugge a ogni definizione. È il mistero raggiunto e messo a nudo. Fu detta la rivoluzione copernicana in sede di filosofia.

Per capire Kant bisogna risalire alla caverna di Platone. L'uomo è come in una grotta con il sole alle spalle, che proietta la sua ombra sulla parete prospiciente. Come preso da frenesia, Kant scava nella roccia credendo di trovare in quell'ombra il segreto di se stesso: dell'uomo. Quando è ormai lontano nel tunnel, Kant vede disegnarsi un punto luminoso che egli fa coincidere con il proprio io. Da quel punto luminoso, Hegel trasse il suo panteismo ideale e, per reazione, Carlo Marx sviluppò il suo materialismo dialettico. Che poi prevalesse il mondo dei fenomeni, è del tutto logico. La logica è sempre ferrea anche se capovolta.

Ora, se a quella luce immanente all'uomo, che in occidente Emmanuele Kant ebbe il merito di scoprire (ma è eredità dei grandi teismi induistici e buddistici), diamo il nome di Verbo di Dio e, uscendo dal neoplatonismo di Plotino, fissiamo quel Verbo come Persona dell'uomo Cristo Gesù, tutto si illumina e l'uomo riceve il potere di ricuperare sé e il suo regno, invece di disintegrarsi nel cosmo universo.

È questo il consapevole senso del richiamo di Savonarola, che era logico, apologetico, estetico, socio-politico, ma essenzialmente temprato di Fede: la Fede in Cristo e questo Crocifisso, nel senso esposto da San Paolo, perfezionando il suo discorso di Atene, nella prima lettera ai Corinti. E come l'Apostolo, Savonarola ne dà testimonianza con veemenza, con sincera brama di martirio, contrapponendosi alla furia di quel mondo che gli nasceva sotto gli occhi, quale degenerazione dell'umanesimo e della rinascenza, in preda alla follia, perché nessuno è più stolto di chi dice che Dio non esiste o, peggio, dio sono io.

III. *Con la Fede in Cristo, l'uomo ricupera se stesso e il suo regno nell'atto con cui Dio crea ogni cosa.*

« Il cristiano è la cosa più mirabile che ci sia al mondo, e prima di tutto perché è uomo » (su Ezechiele II, 71, 16). E il cristiano è colui che crede che Gesù Cristo è il vero Figlio di Dio: l'Uomo del Tabor, prima e dopo la Croce.

« La natura umana unita alla natura divina è piena di grazia » (su Ruth e Michea I, 72, 9). Come in Gesù Cristo, come nell'Immacolata Concezione. E questo non è troppo, perché Gesù disse: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che sta nei cieli ». La vera fede è virtù che penetra i cieli.

« La dottrina dei filosofi è oscura, si capisce dopo lungo tempo, piena di errori e di inestricabili difficoltà. Appena comparve il sapientissimo Maestro e Salvatore nostro Gesù Cristo, rapidamente l'universo mondo fu illuminato circa la provvidenza e la bontà di Dio, l'immortalità dell'anima, il fine ultimo e la beatitudine umana, i mezzi occorrenti, e tante altre cose, in modo che anche i bambini e i pargoli di entrambi i sessi potessero capire » (Trionfo della Croce, 106, 1).

« Siamo esuli ma non recisi dalla gloriosa Città dei superni cittadini, alla quale siamo diretti soffrendo, ma speditamente » (Solatium itineris mei, 66, 1).

« Nel libro della *Fortuna* Aristotele dice che gli imprudenti sono più fortunati degli altri. Cioè gli uomini che procedono senza tanta sapienza umana sono più fortunati. Questo avviene perché si lasciano governare dalla causa superiore, la quale non erra, e però da quella sono meglio condotti che non dal sapere umano. Dunque, ciò che si prova con la Scrittura e i nostri Dottori, è vero anche secondo il lume naturale di questo pagano» (su Giobbe II, 145, 3).

« O uomo, non macchiare più l'anima tua di peccato. Riconosci la tua dignità. Onora la tua natura in Gesù il Figlio di Dio » (Amore di Gesù Cristo, 106, 25).

« La Pasqua di risurrezione è il giorno che ha fatto il Signore beneficando oltre ogni dire l'umana natura » (su Giobbe II, 367, 15). Naturalmente la Risurrezione di Cristo non è il trionfo delle scienze e delle tecniche e neppure significa l'immediato rinnovamento di tutto il creato. Gesù apre all'uomo il regno dei cieli, consente l'unità con il Padre, principio della

SS. Trinità e datore d'ogni lume. Tutto il resto sarà dato in sopra più, come è detto da Gesù nel discorso della montagna, consegnando agli apostoli il Codice della santità, ovvero del suo Regno. Per questo Savonarola può dire agli uomini dell'umanesimo del suo tempo e del nostro: « Da che venne Cristo a darci salute, sono corrette tutte le scienze » (su Ruth e Michea I, 87, 9).

Ma è tempo di venire al piano, per dare soddisfazione ai filosofi e ai teologi, illuminati dalla Fede, senza la quale non c'è teologia e poca poca filosofia. Ed è ancora Savonarola ad aprirci questa porta con il seguente testo: « Le perfezioni che sono nelle creature sono in Dio universalmente ed eminentemente; il che conferma le creature nella loro perfezione » (su Ezechiele I, 256, 1 ss. Il concetto è preso alla lettera da San Tommaso: Somma Teologica, I, 4, 2). Precisiamo in pochi termini.

La chiave metafisica del tomismo è la seguente: « Le cose naturali hanno un essere semplicemente più vero — *simpliciter verius* — nella mente divina che in se stesse; perché nella mente divina hanno un essere increato, in se stesse hanno un essere creato » (S.T., I, 18, 4, ad 3). E Savonarola prontamente: « non dico che Dio sia l'essere tale, come essere vite, leone, uomo: questo essere tale è nella natura di quella cosa; ma quell'essere assolutamente che è in ogni creatura, è Dio, che è l'Essere, e nessuna cosa è se non Dio » (su Ezechiele I, 344, 27).

Si noti che il soggetto di quei due modi di essere, in sé e in Dio, è la creatura, diciamo l'uomo, onde è chiaro che la soluzione del problema critico, di conoscenza e di esistenza, si ha nel congiungimento consapevole dei due modi: l'uomo che conosce il suo modo di essere in Dio, per cui « in Dio », l'uomo è Dio e perfettamente uomo. È il paolino: « Conoscerò Dio allo stesso modo che da Lui sono conosciuto » Dio ci conosce per generazione nel proprio Verbo e nell'atto di crearci per volontà di Spirito Santo. È chiaro che così si esce dalla caverna di Platone, dal tunnel di Kant, dalla tagliola di Aristotele che ignora ciò che sta al di là.

Dunque bisogna tornare a ristudiare anche Platone e Aristotele, per capire il loro vero errore e la loro vera grandezza. E furono talmente grandi che il fatto non può spiegarsi se non con l'assistenza dello Spirito Santo che aiuta l'uomo in ogni tempo perché veda ciò che gli manca del vero Dio. Questo è detto in tutte lettere da Papa Giovanni Paolo II nella sua en-

ciclica sullo Spirito Santo « Dominum et vivificantem » (1986, nn. 50, 53, 64), e Savonarola lo diceva avanti lettera, senza una virgola di meno (su Ruth e Michea I, 82).

All'inizio di questo saggio abbiamo parlato di neo-modernismo. Ognuno può darci atto che il giudizio viene dato da un punto di vista molto alto e sereno. Il termine, peraltro, fu coniato da Jacques Maritain nel suo libro « Le Paysan de la Garonne », uscito mentre le pentole della contestazione « sessantottina » stavano bollendo, e sa un po' di ritrattazione. Ricordiamo come il Card. Siri lo portasse sotto braccio con soddisfazione, « vient de paraître ». Sarebbe bene riconoscere le radici del vetero- e del neo-modernismo nella lettera di Leone XIII al Card. Gibbons, arcivescovo di Baltimora, circa « l'americanismo » (22 gennaio 1889). Ma non intendiamo dilungarci, dato che il nostro tema non è questo, se non implicitamente. Stiamo proponendo Savonarola come preciso indice di orientamento, che la natura stessa della Storia rende indispensabile. I profeti sono mandati da Dio — insegna l'Aquinate — per orientare gli atti umani (la storia) al fine ultimo della salvezza (S.T. II-II, 172, 2 ad 4; 174, 6, c.). Savonarola, che cita di continuo tale insegnamento, fu il profeta dell'umanesimo e della rinascenza che ci toccano, perché l'era moderna ha lassù le sue sorgenti.

Tracciando le linee della teologia contemporanea, Luigi Sartori fa la seguente ammissione: « Manca la concentrazione su ciò che potrebbe dirsi l'anima e il centro globale della cultura contemporanea, che dovrebbe essere colta da un'interpretazione sintetica e radicale. Solo così potrebbe essere suscitata una risposta adeguata, altrettanto sintetica e radicale » (Essere teologi, oggi. Marietti, Torino, 1986, p. 11). Esattissimo. Però, che cosa c'è di più sintetico e adeguato della profezia di Savonarola? È una profezia, ma a sfondo teologico, filosofico, sociopolitico, che segna già la strada da percorrere concretamente. Per concretizzare poi, oggi, per aprire, come giustamente dicono, alle culture orientali, africane, sud-americane, occorre rifare il cammino da Savonarola in poi, appurando, ricucendo, approfondendo, quanto è stato detto e fatto in cinque secoli a questa parte. Le novità sono sempre superficiali e inefficaci se non sono una maglia del passato che ci raggiunge come un tessuto da perfezionare. In nessuna dottrina come in quella cattolica la continuità della Storia è così precisa e approfondita come nei dommi del peccato originale che si tramanda, della redenzione che raggiunge tutte le genti, del Corpo Mistico

di Cristo operante come una sola unità con Cristo per realizzare il piano storico della salvezza e della restaurazione totali.

Non pretendiamo di tracciare qui anche un semplice abbozzo dell'indispensabile incontro della Fede e della dottrina acquisita della Chiesa con le culture attuali e prossimo-future delle nazioni. È detto già molto bene nel Decreto « ad Gentes » del Vaticano II (nn. 11, 15/16, 22), nelle Dichiarazioni dello stesso Concilio « sulla libertà religiosa » e « sul rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane », nonché nel capitolo V della « Lumen Gentium » sulla « vocazione universale alla santità nella Chiesa ».

Mettiamo soltanto una volta di più le mani avanti con il seguente magistrale testo di San Tommaso all'unisono con Sant'Agostino.

« La situazione della nuova legge (la grazia dello Spirito Santo diffusa nei cuori) si diversifica secondo i tempi, i luoghi e le persone in quanto la grazia dello Spirito Santo è posseduta più o meno perfettamente. Non ci si deve tuttavia attendere uno stato futuro in cui sia posseduta più perfettamente la grazia dello Spirito Santo, quale è stato fino ad oggi e massimamente negli Apostoli (...). In quanto alla predicazione del Vangelo nel mondo intero, s'intende *con pieno effetto*, nel senso che la Chiesa sia fondata presso tutte le genti; in questo modo il Vangelo non è ancora predicato al mondo universo — come dice Agostino — dopo di che, sarà la consumazione dei secoli » (Somma Teologica, I-II, 106, 4).

Non dunque una nuova Pentecoste — una nuova Rivelazione — se non come irradiazione più universale della prima e unica; non una nuova sintesi eterogenea rispetto a quanto la Chiesa magisteriale ha riconosciuto nei Santi Padri e in San Tommaso d'Aquino; non la fine del mondo come cancellazione del creato o sua scomparsa nel Nirvana di Krishna e di Budda, ma il ritorno al Principio dello « Spirito di Dio che aleggiava sulla superficie delle acque » (Gen. 1, 2) e « del Verbo che era presso Dio, ed era egli stesso Dio, per mezzo del quale tutte le cose furono fatte e senza di Lui nulla fu fatto di ciò che fu fatto » (Gv. 1, 1/2).

Questa è una buona risposta o messa a punto per chi dice che « la Chiesa ha cambiato più in vent'anni dopo il Concilio Vaticano II che in XX secoli», e ai dilaganti « testimoni di Jehova » i quali promettono la imminente fine del mondo senza

avere faticato, almeno quel tanto indispensabile per ristudiarsi i cinque secoli che ci precedettero, prima di parlare.

Infine, come abbiamo cominciato con Savonarola e per concludere con Savonarola, per i più timorati di Dio e in più rispettosi della Storia quale è mossa dallo Spirito Santo per instaurarvi il Cristo Re, secondo che la Chiesa conclude nell'anno liturgico, ricorderemo ancora quest'ultimo testo dell'« invitto Martire » (S. Caterina de' Ricci):

« I nostri padri antichi erano migliori di noi. Avevano da Dio un lume speciale per il quale erano inclini a credere le cose di Dio, non le avrebbero contestate in modo alcuno, e diventavano buoni. Il lume di Dio confortava il lume naturale e lo aiutava a credere. Non stavano solo sul naturale, come fanno oggi i saggi del mondo, i quali non si rendono capaci se non di quello che il loro vedere gli mostra» (su *Aggeo*, 304, 3).

Il naturalismo senza Dio, questa è la peste, che ha come tomba per l'uomo il materialismo, assoluto o dialettico che esso sia.

Cristo risorto è l'uomo perfetto, che prima di ascendere in cielo al Padre suo e Padre nostro, Dio suo e Dio nostro (*Gv.* 20, 17), disse ai suoi Discepoli: « Andate, dunque, istruite tutte le Genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » (*Mt.* 28, 19).

GIACINTO ARTURO SCALTRITI

S. GREGORIO DI NAZIANZO: L'UOMO ATTRAVERSO ALL'ORATORE

(parte terza)

VII. *Dinanzi al sacerdozio ed all'episcopato*

Gregorio proclama la distinzione di fedeli e di pastori come disposizione di diritto divino (41). Del sacerdote pone in risalto l'esimia dignità: « In realtà mi sembra che sia questa l'arte delle arti e la scienza delle scienze, condurre l'uomo, l'essere vivente più molteplice e complesso » (*Or.* II, 16 col. 425 A 11-14; SC. 247, p. 110, 3-6). Non lo limita infatti ad operatore sacramentale, per la cui azione gli scenda dall'alto il potere, lo stabilisce educatore, affidandogli così una missione che deve esplicarsi sull'uomo e con mezzi prevalentemente umani: come sempre, anche qui, in Gregorio il soprannaturale si unisce al naturale senza

(41) *Or.* II, 3 col. 409 B 3 - C 5; SC. 247, p. 88, 3-17. L'analogia tra corpo ed anima presuppone implicitamente un piano divino che si esplicita nell'ordinamento della Chiesa senza che occorra la necessità d'una apposita dimostrazione. I « pastori e maestri » per il buon assetto della Chiesa « si trovano più in alto del volgo in virtù ed intimità con Dio »: è una superiorità di fatto e di diritto che riscatta la preminenza con un'eccellenza spirituale che viene affermata come categorica. Gregorio non ne fa un elemento di legittimità giuridica per coloro « che governano e presiedono », ma la dà come scontata: è un indiscutibile obbligo morale. La disciplina comunitaria possiede una sua intrinseca giustificazione; appare logica nell'atto stesso in cui rivela l'intervento soprannaturale, che della logicità è la suprema espressione. Nella Chiesa la gerarchia è ispirata ad una perfetta razionalità nell'assegnazione delle incombenze (*Or.* XXXII, 10 col. 185 B 4 - C 10): sul decoro del singolo prevale la funzionalità del « comune corpo di Cristo » (C 9-10), che esige, in ogni caso, l'idoneità degli strumenti specifici.

ottunderne la fisionomia, anzi provocandolo al massimo dell'impegno, perché lo chiama ad adeguarsi ad una vocazione infinita. Gregorio esalta il sacerdote, ma nella stessa misura da lui pretende: esige infatti che, chiamato a formare gli altri alla virtù, non solo eviti il male, ma spicchi per il bene, nel cui adempimento non deve conoscere misura, giacché non conta tanto la meta raggiunta quanto quella non ancora attinta, alla quale bisogna salire; non deve stimare un successo superare la massa, ma piuttosto uno scacco il restare inferiore alla carica rivestita; gli tocca misurarsi con i comandamenti e non con il comportamento del volgo in quella virtù di cui siamo debitori a Dio (42).

« Coloro che presiedono agli altri », anche se sono già fortemente impegnati nel conoscere e nel curare le proprie debolezze, hanno il compito ancora più importante di guarire e di purificare gli altri: ne deriva che così si procaccia un doppio vantaggio sia ai malati che ai medici (*Or.* II, 26): la missione di beneficare investe infatti la persona, la quale non viene giustificata se non attraverso alla giustificazione procurata agli altri. Il rapporto con la morale sale da passivo — in quanto applicata — ad attivo — in quanto fatta applicare.

Naturalmente la virtù non può essere indotta negli altri se non è prima posseduta; « la successione spirituale » stabilisce infatti che il pastore deve prima purificare se stesso mediante un'ascesi illuminata e poi aprire la bocca e lasciarne fluire il pensiero (43). Riconferma questa dottrina l'episodio di Zaccheo

---

(42) *Or.* II, 14; cfr. 15 col. 424 C 1-7; SC. 247, p. 110, 4-8. Per una celebrazione del sacerdozio vedi *Or.* II, 73 col. 481 A 11 - B 4; SC. 247, p. 186, 11-18, dove, con accenti di assorta ammirazione, l'autore ne passa in rassegna gli attributi, che ne fanno un mediatore tra la terra ed il cielo, un singolare collega dei santi, un agente di divinizzazione. E' una rivista lenta, che scandisce le competenze sacerdotali trapassando pensosamente dall'una all'altra, quasi vincendo la tentazione di soffermarsi su ognuna. Poi in 74 col. 481 B 5 - C 1; SC. 247, p. 186, 1-10 scende da questa altezza per osservare l'eccellenza della chiamata immersa nella greve concretezza quotidiana: il tono estatico si trasforma insensibilmente in drammatico nel misurare la distanza che intercorre tra l'ideale e la pratica; si avverte la punta di accoramento di chi scruta l'impervia altezza della vetta da scalare, senza però scivolare in nessun pessimismo. La difficoltà della cima ne ridonda pure a sublimità. Sulla grandezza della dignità sacerdotale vedi anche *Or.* II, 77 col. 484 B 4-10; SC. 247, p. 190, 1-6; 92-99.

(43) *Or.* VI, 1 col. 721 B 4-8. Qui asserisce quest'ordine riguardo agli uomini, in *Or.* XX, 4 col. 1069 A 5-6; SC. 270, p. 62, 8-9 lo fissa in rapporto a Dio, dove acquista una sua più cogente evidenza: « Bisogna prima purificare se stesso e poi entrare in relazione col puro » (cfr. *Or.* II, 39 col. 448 A 4-6; SC. 247, p. 140, 5-6; 74 col. 481 B 13-14; p. 186, 8-9; XXVII, 3 col. 13 D 4-5; SC. 250,

(*Luc.* 19, 2-8), dal quale risulta che, solo dopo aver visto Gesù, in seguito alla salita sul sicomoro, che simboleggia il distacco delle nostre membra dalla terra, diveniamo capaci di raggiungere la salvezza e di diffondere quelle verità di cui le monete sono immagine (*Or.* XX, 4 col. 1069 B 1-9; SC. 270, p. 64, 18-25).

Il vescovo dev'essere insieme di angelici costumi e di sveglia intelligenza (*Or.* XVIII, 16 col. 1004 C 3-4; cfr. XXI, 9 col. 1092 A 14 - B; SC. 270, p. 128, 25-26; XL, 26 col. 396 B 7), affinché studio e grazia di Dio lo rendano « padre e maestro dell'ortodossia » (*ibidem* col. 1004 C 11 - D 1). Gli si richiede il perfetto equilibrismo del funambolo che non si sbilancia da nessuna parte e la sicura tenuta di percorso di chi procede per la via regia, senza volgersi né a destra né a sinistra (*Num.* 20, 17 e 21, 22), astenendosi così dai mali opposti (*Prov.* 4, 27): sono questi per Gregorio i dettami della giusta arte pastorale (*Or.* II, 34). L'errore è sbandamento dalla linea della verità; prima ancora di essere colpa è squilibrio, come è inettitudine a seguire la traccia della razionalità; squalifica l'uomo ancora prima nel campo dell'intelligenza che in quello della moralità.

Una di queste deviazioni che apparivano nella pratica della vita era costituita dal fasto con cui certi vescovi di grandi metropoli credevano di dover gareggiare con i massimi dignitari dello stato; era la mondanizzazione di un magistero che era stato costituito per superare il mondo nella ricerca della verità e dei beni stabili. Gregorio richiama a quell'austerità che è già una proclamazione di valori e che fa da piedestallo alla predicazione (*Or.* XLII, 24). Il suo dissenso lo diversifica dai magistrati civili e la sua ironia da troppi ecclesiastici; nell'intimo della sua personalità era ben fisso un bisogno di coerenza. Di fronte a quanto attrae e passa ed a quanto persuade e resta,

---

p. 76, 7-8; XXXIX, 9 col. 344 B - 4): era un assioma palmare ed anche la confluenza di antichi e ribaditi aforismi scolastici: cfr. *Phaid.* 67 B che fu citato da Plutarco, *De Iside et Osiride* 4 e da Clemente Alessandrino, *Stromati* V, 4, 19, 4. Sull'esigenza naturale che la formazione cristiana venga trasmessa anche attraverso ad una sorta di emanazione personale che ne assicuri sincerità ed applicabilità vedi *Or.* II, 71 col. 480 B 8-12; SC. 247, p. 184, 9-13: « Bisogna prima essere purificati e poi purificare gli altri; essere istruiti e così istruire; diventare luce e poi illuminare; avvicinarsi a Dio e poi condurvi gli altri; essersi santificati e poi santificare; condurre per mano e consigliare con intelligenza ». C'è un'urgenza che supera l'oraziano *fortes creantur fortibus et bonis* (*Carm.* IV, 4, 29): nel poeta latino era la contemplazione di una legge, nell'oratore greco è l'incombere di una responsabilità; Orazio era più distaccato, Gregorio è più appassionato. Sulla necessità della purezza vedi anche *Or.* II, 48 col. 457 A 1-4; SC. 247, p. 152, 9-12.

Gregorio aveva fatto una scelta che nella sua risolutezza non sembra essere mai stata incrinata da ansie: i suoi drammi interiori e le sue trepidazioni non s'appuntavano sul dove arrivare, ma sul come arrivarvi; sulla sua straordinaria chiarezza interiore la tentazione non stese mai veli di nebbia; se considerò il corpo come nemico o come amico malfido (cfr. *Or.* XIV, 6-7 col. 865 A 9 - C 1), fu perché tentava di ritrarlo dal cammino, non perché glielo rendesse malcerto. Le lusinghe della carne, che è fango (A 12), gli muove guerra (*ibidem*), gli è catena (A 14; B 10), gli è ribelle (B 9), possono raggiungere gradi di violenta intensità, ma non riescono ad obnubilarne la vista: fu proprio questa combattuta ma sempre vittoriosa lucidità intellettuale che fece Gregorio grande e che ce lo rende ammirevole. Dei vescovi circondati di lusso ed avvolti di una degustata potenza sente più commiserazione di quanto pronunci condanna: gli appaiono figure guastate da una contraddittorietà degna di quel disprezzo che merita il contrasto tra l'opulenza esteriore e la miseria interiore. Gregorio possiede una saldissima convinzione di essersi eletta la conquista dei valori autentici e di aver quindi fatto della sua vita quanto di più augusto era possibile: il sarcasmo che domina il passo è più dispetto verso gli altri che difesa verso di sé; si pone al disotto, nella piena coscienza di stare al disopra. L'atteggiamento apologetico è soltanto la base di lancio per un'aggressività che ha però superato ogni acrimonia in un appello alla realtà delle cose. La pungente evidenza delle scene che evoca, rese concrete da tocchi veristici che culminano nell'altare contaminato dai rutti (44), potrebbe aver sentore di provocazione, se non suonasse protesta contro aberrazioni che urtavano Gregorio sia come vescovo sia come uomo.

A quei vescovi che « presiedevano con pomposa magnificenza », nell'atto di rinunziare al patriarcato, aveva contrapposto il proprio esempio, ed un paio d'anni prima aveva presentato le esigenze impellenti dei fedeli (cfr. *Or.* XXXII, 14), i quali dai loro capi si aspettavano precise e lucide esplicazioni

(44) Col. 488 A 9. Lo scandalo qui si è rivestito di una crudezza che esprime uno sdegno spazientito. L'attacco si fa amaro ed insofferente: l'oratore si mantiene nella concretezza, ma non tace nulla di quanto gli ribolle nell'anima. E' una polemica a contenuto denso e pieno; non si tratta di contrasti di ideologie né di antagonismi personali: nella cronaca entrano valori eterni di salvezza che non ammettono surrogati. Nelle parole di Gregorio si sente la voce dell'assoluto: qui non può venire a patti; ha a che fare con realtà che lo superano.

sui più ardui problemi. Gregorio sentiva quanto pesasse quella precedenza d'onore e quanta durezza si celasse dietro quei plausi. « Non vi rendete conto che grande dono di Dio sia il silenzio ed il non essere costretti a prendere ad ogni costo la parola, così da poter liberamente scegliere un'alternativa e fuggire l'altra e riservarsi tanto la parola quanto il silenzio » (col. 189 B 15 - C 1): si schiude uno spiraglio di intimità che ci permette di gettare uno sguardo su tanti momenti nei quali egli dovette essere invaso dal batticuore nell'atto di assumere esplicite posizioni teologiche. Poter credere globalmente, senza essere costretto a sviscerare intricate questioni con verdetti definitivi! Non esporsi continuamente in aree soggette alla controversia, dov'hanno libero corso i cavilli ed acquistano credito i sofismi appariscenti! Gregorio, maestro di dialettica, soffrì profondamente dinanzi al potere di smarrire che le capziosità sofistiche portavano con sé; avvertì l'efficacia di certe obiezioni pur false, soprattutto quando si tratta di Dio, argomento che stimola animosità ed implica pericoli (col. 189 C 1-5). Il Teologo che aveva innalzato la disputa a tanto limpida trasparenza di formule, aveva sovente visto alternarsi nel suo spirito la fiducia ed il timore (C 5-7) ed aveva percepito che era malagevole penetrare con il pensiero la divinità, impervio spiegarla ed ancora più laborioso trovare menti purificate disposte ad udirla (45).

La difficoltà di raggiungere il mistero divino (*Or.* XXXII, 15) e, d'altra parte, la convinzione che la parola di Dio è il primo dei beni del sacerdote (*Or.* II, 35 col. 441 C 11 - 444 A 1; SC. 247, p. 132, 1-2), inoltre l'estrema gravità d'una lotta che vede l'anima al bivio di un eterno castigo o d'un'eterna glorificazione (*Or.* II, 28 col. 437 A 3-5; SC. 247, p. 126, 2-4), comportano nel pastore una scienza incommensurabile (*ibidem* A 5-6; p. 126, 4-5), l'attitudine a trattare in maniera esauriente una larga gamma di temi che concernono la filosofia, la teodicea e la teologia (*Or.* II, 35-36 col. 444 A 4 - B 8; SC. 247, p. 134, 5-13 e 1-7), un'elastica perspicacia psicologica per rispondere alle aspirazioni ed alle problematiche dei più diversi tipi di fedeli (*ibidem* 28-29 col. 437 A 8 - C; SC. 247, p. 126, 6 segg.). Quanto sia arduo quest'adeguamento alle esigenze dei più svariati stati d'animo d'una folla eterogenea fu uno dei pro-

(45) C 7-9. Sullo sfondo è pressoché certa l'asserzione di Timeo 28 C: « E' un grand'affare scoprire il costruttore e padre di quest'universo ed una volta che lo si sia scoperto è impossibile comunicarlo a tutti ».

blemi pastorali che più sollecitarono la coscienza di Gregorio. Scrisse infatti: « E' difficile, soprattutto quand'uno parla di argomenti così importanti in una moltitudine composta di ogni genere di età e di mentalità, trovare un'intonazione del discorso che sia in grado di sistemare tutti per bene e di illuminarli con la luce della conoscenza: quella massa rassomiglia ad uno strumento musicale ricco di corde ciascuna delle quali va percossa con un tocco diverso » (*Or.* II, 39 col. 448 A 7-13; p. 140, 7-11. Cfr. *ibidem* capp. 28-33; 44-45). Questa complessa delicatezza di tatto richiesta nasce dalla natura stessa dell'episcopato, che non è un « potere », ma un « magistero formativo » (*Or.* XII, 5 col. 849 B 2-3), il quale mira al definitivo e quindi si dirige al libero volere, che va persuaso mediante la valida ricchezza dell'argomentazione (46). I discorsi non debbono limitarsi a blandire le orecchie (47); il cristianesimo è lungi dalla vacuità della sofistica: se accetta le belle frasi le vuole interpreti di pensieri vettori del vero. La gravità d'una salvezza conquistata o perduta impone una sicura visione dei comportamenti che vi conducono: il massimo male è pertanto che uno abbia ricevuto l'incarico di istruire gli altri e che non si renda neppure conto della propria ignoranza (*Or.* II, 50 col. 460 C 7-10; SC. 247, p. 158, 25-27).

Ciascuno nella Chiesa deve avere il senso preciso della propria incombenza: è l'insegnamento che ci dànno l'Antico Testamento con Mosè ed il Nuovo con gli Apostoli (*Or.* XXXII, 17-18): esiste una scala di dignità alla quale ci si deve attenere con apertura di cuore; l'arroganza che nasce da pretesi

(46) In *Or.* II, 15 coll. 424 C 7 - 425 A 5; SC. 247, p. 110, 8-16 sostiene che il superiore nel governare non deve usare la costrizione, che non perdura nei suoi effetti ed è sostanzialmente sterile, ma la convinzione, che attira e, stimolando il libero arbitrio, offre ogni sicurezza, perché a dare garanzia entra la benevolenza.

(47) *Or.* XIX, 12 col. 1057 A 10-11. In *Or.* XXXVI, 2 coll. 265 C 11 - 268 A 6 rivendica, mettendolo in forte evidenza, di non appartenere alla schiera degli oratori « arguti e piacevoli » che si propongono di « carpire la simpatia con le lusinghe ». Sono vescovi che hanno reso la fede, da semplice che era, artificiosa, hanno trasferito dal foro al santuario un nuovo tipo di discorso politico e sono andati a prendere dal teatro lo stile per introdurlo nei sacri misteri: « sono spettacoli ai quali non è proprio il caso che la gente assista »! Egli invece aveva riattivato i pozzi che i Filistei avevano otturati (cfr. *Gen.* 26, 18): non innova, ritorna alle origini genuine; non si pone a principio, rimette a disposizione l'acqua pura. In Gregorio la grandezza risiede sempre nell'assimilarsi con limpidezza una verità obiettiva ed antecedente nel trasmetterla. L'essenziale sta nel messaggio, di cui la forma mira soltanto ad agevolare la recezione; l'inversione dei fini è rinnegamento della serietà della vita.

meriti porta alla confusione della Torre di Babele (*Gen.* 11, 1-9) ed alla rovinosa ribellione di Datan e Abiron (*Num.* 16). Gregorio vede la Chiesa come una compagine perfettamente disciplinata: è una disposizione divina, che si estrinseca però anche in bellezza umana; perché una tale perfezione si realizzi, ciascuno deve accettare il proprio ruolo con un'umiltà che pone la propria affermazione personale nell'imitare la mite dolcezza di Cristo (*Matth.* 11, 29). L'eccellenza è elevazione interiore che relativizza i gradi esterni e che si commisura realisticamente con gl'incarichi, e qui viene a coincidere con l'umiltà, la quale per Gregorio non si esprime nell'evitare l'ostentazione personale (che potrebbe anche essere atteggiamento artefatto), ma nel controllo quando si parla di Dio e nel saper cedere quando si incontra un'interpretazione preferibile (48). Ammette la grandezza dell'indagine su Dio, ma la circoscrive nella misura, nell'apertura di spirito che non si intestardisce ed evita eccessi ed audacie, nella pacatezza che si astiene da indebite curiosità, nel senso della tradizione, nella percezione che le cose raffinate appartengono a pochi, mentre quelle essenziali e vitali sono alla portata di tutti (*Or.* XXXII, 20-23).

Pur senza riassumerle in una trattazione organica, Gregorio rileva le virtù più caratteristiche del vescovo, che deriva soprattutto dalla pratica di Atanasio e di Basilio. Il suo presule ideale possiede una legittimità d'investitura, la quale gli proviene da un'ortodossia che risale direttamente alla dottrina apostolica (49); si distingue per la purezza e la saldezza della fede (*Or.*

---

(48) *Or.* XXXII, 19 col. 196 B 10 - C 6. E' efficacissima, sia dal punto di vista evocativo che da quello polemico, la figura dell'asceta, dedito a tutte le penitenze, che però nelle dispute teologiche si arroga una preminenza da monarca assoluto, squadrando tutti gli altri competenti dall'alto in basso: *ibidem* C 7 - D.

(49) *Or.* XXI, 8 col. 1089 B 4 - C 3; SC. 270, p. 124, 4-14. Con brevi frasi concettose e nervose ed in un appassionato scambio di antitesi Gregorio afferma che la validità della successione nella sede è data dalla genuinità della tradizione nella fede. Da questo principio dipendeva tutta la vita della Chiesa e l'oratore, immerso nelle lotte ariane, vi si accalora, raggiungendo una trasparenza di assiomi che, nella loro assoluta certezza di essere nel vero, sfociano in ironia per chi dissentisse. Cfr. cap. 31 col. 1120 A 3-6; SC. 270, p. 174, 7-10. Motto e proposito di Gregorio è: « Non pensare e non dire nulla di proprio riguardo a Dio » (*Or.* XX, 5 col. 1069 C 4-5; SC. 270, p. 66, 5): nessuna mania d'innovazione personale; qui ogni originalità sarebbe inquinamento. Gregorio sostiene l'unione dell'umano e del divino, non la sostituzione surrettizia del primo al secondo. Di fronte alla rivelazione l'uomo è chiamato solo a capirla ed a tramandarla.

XXI, 33 col. 1121 C 6-7; SC. 270, p. 182, 22-23); osa proclamare con chiarezza e precisione di termini le verità contestate della dottrina cristiana (*Or.* XXI, 33 col. 1121 C 14-15; SC. 270, p. 182, 29); espone l'ortodossia e respinge in battaglie frontali la tracotante baldanza degli eretici (*Or.* XLIII, 43 col. 553 A 2-4); entra in lotta contro i persecutori con il massimo insieme di slancio e di saggezza (*Or.* XLIII, 32); debella i nemici vicini con l'immediatezza della lingua e colpisce quelli lontani con le saette degli scritti (*Or.* XLIII, 43 col. 553 A 4-7); integra vicendevolmente l'azione e la parola per ottenere un effetto più completo (*ibidem* A 13-15); s'impegna in ogni sorta di stimoli e d'ammonimenti, come un artefice che appresta ogni genere di materiali per la sua costruzione (*ibidem* A 14 - B 8); dinanzi ai mali della Chiesa non crede sufficiente lamentarsi in silenzio, tendere supplici le mani a Dio chiedendogli la cessazione delle calamità e personalmente dormire, ma si sente in obbligo di arrecare un qualche contributo personale (50); si occupa del pubblico bene (*Or.* XLIII, 42); si interessa dei problemi della Chiesa universale (*Or.* XLIII, 41 col. 552 A 1-9); si attira dissidenti ed avversari (*Or.* XXI, 31 col. 1120 A 14; SC. 270, p. 176, 17; XLIII, 40 col. 549 B-5 e C 5-9); compenetra dolcezza ed energia, comprensione ed inflessibilità, usa benevolenza in luogo dell'astuzia (*Or.* XLIII, 40 col. 549 B 5-13); supera tutti per potenza intellettuale e per virtù (*Or.* XLIII, 40 col. 549 B 13 - C 5); sa guidare le anime con vigile solerzia psicologica (*Or.* XXI, 36 col. 1125 C 8-13; SC. 270, p. 188, 8-12); spicca per semplicità, arte di governo, idoneità ad adeguarsi a tutti gli spiriti ed a capire tutte le necessità (*ibidem* C 13 - 1128 A 1; p. 188, 12-17); si presenta come modello di disciplina (51); è sublime nei costumi ed umile nei pensieri, irraggiungibile nella

(50) *Or.* XLIII, 41 col. 552 B 4-8. E' detto di Basilio; in quest'appassionato fervore d'intervenire nella storia scorgiamo uno dei tratti più magnanimi della sua vigorosa personalità.

(51) *Or.* XLIII, 27 col. 533 B 1-3. La disciplina il vescovo non la deve imporre solo a se stesso, ma anche agli altri. In *Or.* XIX, 10 Gregorio intima: « Pecore, non vogliate far da pastori ai pastori e non sollevatevi al disopra dei vostri limiti; è sufficiente per voi che siate condotti bene al pascolo. Non giudicate i giudici e non promulgate leggi ai legislatori; caratteristica di Dio non è infatti il tumulto e la confusione, ma la pace e l'ordine » (cfr. I *Cor.* 14, 33. Col. 1053 C - 5) e continua invitando i fedeli a stare al loro posto, ad obbedire ed a non voler primeggiare in ogni modo. Proclama poi che « la sottomissione è legge che tiene insieme sia le cose terrestri che quelle celesti » (C 12-13). Gregorio esige disciplina ed ordine: va dal cosmo all'uomo, dalla fisica alla morale. Cfr. *Or.* XXXII, 13 col. 188 D - 189 A.

virtù ma raggiungibilissimo nelle relazioni, piacevole nel tratto, dignitoso nella lode, comprensivo ed austero, capace d'insegnare con il proprio comportamento e di tenere a freno con la sola parola (*Or.* XXI, 9 col. 1092 A 10 - B 9; SC. 270, p. 128, 22-34); riporta la concordia in mezzo ai dissidi, libera gli oppressi dalle angherie (*Or.* XXI, 31 col. 1117 C 13 - 1120 A 3; SC. 270, p. 174, 4-7); si guarda dal gettare le verità divine ad anime profane (*Or.* II, 79 col. 485 B 5-8; SC. 247, p. 192, 6-8); si offre a Dio come ostia viva o come tempio santo e vivo del Dio vivente (*Or.* XX, 4 coll. 1068 D 4 - 1069 A 2; SC. 270, p. 62, 2-4); vive nel celibato, al quale anche l'opinione pubblica corrente concede una netta preferenza (*Or.* XL, 26 col. 396 B 6; cfr. XVIII, 35 col. 1032 C 1).

Queste virtù, analiticamente considerate, sono emanazioni di alte personalità che le riassunsero, viventi e compenetrate, nella dinamicità della loro esistenza. Modello canonico del pastore d'anime troviamo naturalmente, fin dalla soglia della sua opera (*Or.* II, 52-56), presentato S. Paolo (52): l'enorme risalto che ha nel Nuovo Testamento lo imponeva e, del resto, consuonava a fondo con lo spirito di Gregorio, sebbene in lui manchi il calore filopaolino che troviamo nel Crisostomo. S. Paolo era, cronologicamente lontano; Basilio invece incombeva con quell'evidenza che solo l'intimità di vita può dare. Se la loro amicizia non fu priva di tempeste, che lasciarono pure qualche cicatrice, fu certo anche intensissima: il loro legame era assicurato dall'identità di ideali e da una complementarità ad alto livello dei reciproci doni; la comune passione per la verità teologica e per lo sviluppo della Chiesa soppresse il pericolo dell'invidia o anche solo dell'insofferenza vicendevole. E poi il temperamento energicamente volitivo — anche se talora un po' grezzo — di Basilio era fatto apposta per suscitare un'istintiva ammirazione in Gregorio: Basilio gli appariva come l'uomo completo, in grado di dominare gli eventi. In *Or.* IX, 5 col. 825 A 8 - B 2 le sue alte virtù ed i suoi eroici meriti pastorali sono contemplati come in un raccoglimento estatico, che li staglia mirabili: l'elenco, privo di uno sviluppo attentamente graduato

(52) L'ammirazione è genuina, ma l'espressione è fiacca. La celebrazione si risolve in una lunga spigolatura dai suoi scritti, senza che quei *disiecta membra* si riuniscano mai in un organismo pulsante; sono tutti tocchi che cadono privi di un forte respiro. Leggiamo una tesi, non siamo coinvolti in una fervida adesione. Sa di lento e di piatto.

e segnato da ritorni di motivi, sembra suggerire una visione che non trova esaurimento (53).

Quella superiore spiritualità, che nell'esplicazione ordinaria dei suoi compiti pastorali tutti conquideva, risplendeva ancora più netta ed imponente nelle circostanze straordinarie. Così lo osserviamo ergersi come scoglio (54) di fronte ai marosi di Valente, il quale, al suo cospetto vide dissolversi tutta la veemenza del suo urto (55); assistiamo ai molteplici tentativi per piegarlo e notiamo che sfilano ambascerie di ogni composizione (*Or.* XLIII, 47 col. 557 B 1-11), le quali, con il loro stesso sottentrare le une alle altre dicono chiara la loro inefficacia; ascoltiamo il colloquio che si svolge tra lui e Modesto e rileviamo subito da quale parte stia la vera forza e grandezza (56); constatiamo la resa ammirata del governatore e dell'imperatore (57); presenziamo al suo definitivo trionfo personale su Va-

(53) Nell'udirlo riaffiora alla mente la definizione che del vescovo aveva data in *Or.* VI, 9 col. 733 A 12-13: « colui che pascola il gregge razionale insieme con il vero Pastore »: nella sua venerazione anche l'apostolato di Basilio gli pare infuso della presenza di Cristo. Dal vescovo che vive in totalità l'eccellenza del suo magistero promana quella dignità che fa sentire a Gregorio la sua superiorità sul magistrato a cui parla (*Or.* XIX, 16 col. 1061 C 2-4; cfr. *Or.* XLIII, 48 col. 560 B 1-2). Il ministro della Chiesa supera le dimensioni terrestri per entrare nel mondo divino: è l'uomo che valica i limiti umani, ed è sempre in collaborazione con Cristo: *Or.* II, 73 col. 481 A 12 - B 4; SC. 247, p. 186, 12-18.

(54) Per la medesima immagine riferita ad un vescovo colpito dalla persecuzione imperiale cfr. *Or.* XXIV, 14 col. 1185 C 8-10; SC. 284, p. 72, 16-18.

(55) *Or.* XLIII, 47 col. 557 A 8-10. La rievocazione è tanto concisa quanto pittoresca: più ancora dell'attacco Gregorio contempla quel ritirarsi dei cavalloni ormai frantumati nel loro impeto e disfatti nella loro impotenza. Sono due immagini che si succedono rapidissime: colgono all'improvviso il lettore tanto il levarsi dello scoglio quanto lo sciacquare delle ondate in riflusso. Erano due grandezze che non si erano ancora misurate e che si rivelano di una consistenza ben diversa da ciò che si era potuto crederle. E' una visione potente che non viene per nulla attenuata dall'essere immediatamente preceduta da quelle della freccia che colpisce un corpo troppo duro e rimbalza respinta e della gomena che allo strappo si lacera (A 6-8): medesima stringatezza ed evidenza, anche se diversa è l'imponenza dello spettacolo.

(56) *Ibidem*, capp. 48-50. Il dibattito è reso con sufficiente semplicità e non cede, in genere, all'impulso di amplificare retoricamente le dichiarazioni. Basilio riesce a mostrare, senza ostentare, la sua risolutezza; una certa levigatezza di dettato, che suona sfida se non ironia, doveva essere connaturata al personaggio.

(57) *Ibidem*, cap. 51. Entrambi cedono, ma proprio in questo riconoscimento dell'altrui superiorità acquistano un'aura di nobiltà. Capire Basilio è avvicinarglisi. Il passaggio di Modesto dalle minacce irritate al rispetto deferente è il grande monumento che gli erigono gli antagonisti (col. 561 B 1-5): il primo se lo era già innalzato da sé (cfr. cap. 49 col. 560 C 1-14). In B 6-12 non c'è tanto la sconfitta imperiale, quanto la vittoria di Basilio.

lente (58); veniamo a sapere che di là incominciò la simpatia dell'imperatore verso gli ortodossi, che iniziarono migliori rapporti e che cessò sostanzialmente la persecuzione (*ibidem* cap. 53 col. 564 B 6-10). Ad un altro scontro — questa volta con un'autorità cittadina — Basilio fu sospinto per difendere una vedova angariata e, resistendo all'avversario con quella medesima intrepidezza che aveva mostrata a Modesto ed a Valente, lo vinse sollevando in suo favore tutta la città (59). Di questa forza che gli assicurava il successo contro tutte le potenze dispotiche, Gregorio aveva già prima (cap. 38) indicato la fonte in una virtù che quotidianamente si superava (60): l'azione era proiezione esterna della grandezza spirituale. Di Basilio Gregorio apprezza lo zelo per rimediare all'infausta frattura della provincia ecclesiastica di Cappadocia (*Or.* XLIII, 59 coll. 572 C 7 - 573 A 2), sebbene non ne stenda una celebrazione globale ed indiscriminata; quei provvedimenti coinvolsero infatti anche lui con l'affare di Sasima (61). Della misura che Basilio mise in atto per rimediare tenta tosto un'interpretazione

---

(58) *Ibidem*, cap. 52. Lo stordimento che l'imperatore prova dinanzi alla potente unanimità e disciplina dei credenti — frutto della loro profonda formazione interiore — costituisce una scena essenziale e vigorosa, non diluita in commenti celebrativi. Gregorio ha lasciato parlare i fatti. I particolari, insieme perfettamente fusi e nettamente rilevati, rendono bene la preminenza della forza spirituale su quella puramente politica: è il predominio della verità e d'una persona che la vive.

(59) *Or.* XLIII, 56-57. Qui c'è meno essenzialità ed il protagonista rischia di venire un po' soffocato da una troppo larga cornice. L'oratore sembra predominare sullo storico, oltre che per un'esplicita preoccupazione stilistica (56 col. 568 A 7-8), per una lentezza che si ascolta; la sua relazione sa di reboante omelia celebrativa di qualche santo patrono. La linea è oppressa da un sovraccarico di fronde superflue.

(60) « (Basilio) era d'avviso che per un privato la virtù consistesse nell'evitare il male o nel praticare anche entro una qualche misura il bene. Invece per un capo e per un presule, soprattutto quando si trattava di un'autorità del tipo della sua, era colpevolezza non essere molto più avanti degli altri, non mostrarsi sempre via via migliore e non commisurare la sua virtù alla propria dignità ed al proprio potere »: col. 548 A 14 - B 5.

(61) Col. 573 A 2-12. Di Basilio, « autentico metropolita della Gerusalemme celeste » (572 C 7-8) ammira tutto, in blocco ed al colmo, ma quell'atto no; confessa il suo dolore, lo accusa di « procedimento inatteso e sleale » (A 8), « di cui neppure il tempo ha consumato il dolore » (A 9). Siamo qui ben lungi da un tenace risentimento per essersi sentito strumentalizzato (vedi il *párergon* di A 4); c'è l'umano accoramento di una vita deviata, di un sublime ideale ascetico per sempre frantumato; lamenta infatti: « Di lì mi è caduta addosso tutta l'irregolarità e la confusione della vita e l'impossibilità di dedicarmi alla disciplina monastica » (A 9-11). Non deplora una disavventura personale, rimpiange una sublimità spirituale non realizzata; non c'è egoismo, perché la purificazione dell'anima era per lui un dovere.

apologetica di alta soprannaturalità (A 12 - B 4), alla quale aderisce, non nascondendo però lo sforzo: non è che non vi creda, ha una certa riluttanza ad approvarla; nella volonterosa ricerca di una giustificazione, che ha comunque forti basi di credibilità, permane un eco di rammarico per essersi visto infranto, proprio da lui, il suo sogno. E' però giunto ad una catarsi che è un riscatto: in fondo la sua esigenza di una pura spiritualità fu interrotta da una pari esigenza di ricerca della maggior gloria di Dio; i due amici, dopo la collisione, si reincontrano: vivono della medesima fiamma (62). Subito dopo (cap. 60 col. 573 C 3-7) gli rivolge la somma lode di avere, solo al mondo, percorso in grado eccelso tutte le virtù: è il superlativo che pone all'esordio della rassegna che ne fa, esaltandole individualmente (63-77). Basilio riuscì a compenetrare i pregi della vita contemplativa e di quella attiva « affinché concorressero all'unica gloria di Dio » (62 col. 577 A 12 - B 14), e, come gli Apostoli, fece risuonare per tutta la terra la sua voce (66 col. 584 C 9-13).

Ugualmente alta, anche se meno vicina, la figura di Atanasio: anch'egli adattò ed unificò « un'attività immersa nella calma contemplativa ed una calma contemplativa riversata nell'attività » (63); anch'egli eccelse in tutte le virtù, tanto che risulta difficile trovare quella preminente, perché sempre un'altra si presenta come più bella (cap. 10 col. 1092 C 9-14; SC. 270, p. 130, 9-13); anch'egli fu modello di tutte le virtù (*ibidem* coll. 1092 D - 1093 B 5; p. 130, 14-36); anch'egli aveva fatto sì « che la sua vita ed i suoi costumi divenissero regola dell'episcopato e le sue opinioni legge dell'ortodossia » (cap. 37 col. 1128 A 10-11; p. 190, 1-2); inoltre i monaci consideravano « legge quelle credenze che egli approvava; pensavano che andassero invece negate con giuramento quelle che disapprovava; riguardavano come tavole di Mosé le sue opinioni e gli consacravano una venerazione maggiore di quella che si deve ai santi » (cap. 20 col. 1104 C 4-8; p. 150, 11-14).

---

(62) Non è certo una concezione imposta dal carattere dell'encomio, è l'elevazione ad una valutazione più serena, conquistata con il tempo e resa possibile dalla sincerità: Gregorio sa superare l'allettante tentazione del vittimismo. E' arrivato a rendere giustizia a Basilio anche su questa ferita, sebbene continui a rimanere infiammata. Ritroviamo quella schiettezza immediata e quella densità umana che conferiscono un accento d'inconfondibile *semnótes* alle grandi pagine gregoriane.

(63) *Or.* XXI, 20 col. 1104 B 6-8; SC. 270, p. 150, 1-2. Cfr. 6 col. 1088 B 12-13; p. 120, 11-12: « Si servì della vita come guida alla contemplazione e della contemplazione come sigillo della vita ». Fusione delle due componenti tendenzialmente antagoniste.

Anche se appena sbozzate, si presentano altre nobili stature di sacerdoti: Eleazaro, « il quale con le parole e con le opere mostrò quale fosse il meglio » (*Or.* XV, 12 col. 932 C 9-11); Gregorio senior, che, al di là di tutte le pur plausibili giustificazioni d'una sua assenza, s'impegnò con purissimo zelo per la elezione di Basilio a Cesarea, non temendo lotte o fazioni, ma badando solo allo Spirito, all'utilità della Chiesa ed alla comune salvezza (*Or.* XVIII, 36); Cipriano, al quale si rivolge in un entusiasmo ditirambico (*Or.* XXIV, 5-6) e del quale ammirò l'esilio, l'attività episcopale che vi svolse ed il martirio (*ibidem* capp. 14-16). In *Or.* II, 69 col. 477 C 13; SC. 247, p. 182, 10 il vero vescovo è definito sinteticamente « celeste » (64).

Per Gregorio l'ideale del pastore è costituito dall'austerità di vita e dalla conoscenza profonda della parola di Dio (65); allo scopo esige una lenta preparazione, lontana da ogni faciloneria improvvisatrice (*Or.* II, 73 col. 481 A 9-12; SC. 247, p. 186, 10-12). Tipo dovrebbe essere quella di Atanasio, che si formò a maneggiare il grande corpo di Cristo (*Or.* XXI, 7 col. 1088 C 5-10) educandosi « nei costumi e nelle cognizioni divine »

(64) Gregorio non manca di una precisa coscienza del proprio stile episcopale: salda intelaiatura culturale, rispetto degli avversari, chiarezza nel dibattito teologico, mitezza nei rapporti umani senza tuttavia nessun cedimento diplomatico sulla verità, aderenza alle regole dello Spirito: *Or.* XLII, 13. In *Or.* XXXII, 1 col. 173 A 12 - 176 A 2 si dichiara « un piccolo e povero pastore, per nulla gradito agli altri pastori », demandando a Dio il giudizio sul fatto. Sotto il tono remissivo sta una forte contrapposizione: per troppe cose si sente irriducibile. L'appello a Dio indica tutt'altro che incertezza.

(65) *Or.* XLIII, 26 col. 533 A 2-5, dove i due elementi sono evidenziati e scanditi dall'anafora. In *Or.* XXXII, 13 col. 189 A-4 scrive: « Se sei un uomo secondo Cristo, se hai una sensibilità esercitata [a distinguere il bene dal male: cfr. *Hebr.* 5, 14] e se possiedi splendida la luce della conoscenza, parla della sapienza di Dio che viene predicata tra i perfetti (I *Cor.* 2, 6) ed è nascosta nel mistero » e continua dicendo che chi non ha ancora raggiunto la maturità dello sviluppo è meglio che taccia. Gregorio teme soprattutto l'avventatezza di incompetenti orgogliosi che già hanno rovinato l'ortodossia e la comunione ecclesiale: l'insegnamento è missione ardua che presuppone purificazione dello spirito ed illuminazione della mente in una sicura visione del vero. Nel cap. 14 col. 189 sottolinea le difficoltà e le responsabilità che gravano sul predicatore della verità divina: nelle sue parole trepida un'emozione profonda; sullo sfondo di queste considerazioni si disegnano le due fughe di Gregorio. Ma più che riflessioni sono confidenze; il principio universale è lievitato da un'esperienza autobiografica. L'aspirazione monastica emerge un momento diffondendo un sospiro d'amarezza: quei due « Non sapete? » che scandiscono il passo fondono elegia e dramma. Sulla purificazione che si richiede per essere teologo vedi: J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952, pp. 81-108; TH. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, (Orientalia christiana analecta, n. 189), Roma 1971, pp. 75-82; CL. MORESCHINI, *Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno*, in « Augustinianum », XIII (1973), pp. 535-549.

(*ibidem* 6 col. 1088 B-1). Per una così alta missione non sono ammesse scorciatoie o ambizioni: l'ascesa alle dignità ecclesiastiche dovrebbe essere regolata « dall'ordine e dalla legge dell'elevazione spirituale » (*Or.* XLIII, 25 col. 532 B 2-3): per una tale carriera progressiva vedi *Or.* II, 5 col. 412 B 6-11; SC. 247, p. 92, 4-8. Nell'intento di raggiungere questo scopo, in *Or.* XVIII, 35 col. 1032 B 3-8 rivendica l'elezione episcopale al clero ed ai monaci, che costituivano la parte più scelta e pura del popolo; deplora invece (B 8-10) che per l'assunzione di Basilio a Cesarea avessero preso parte i signori della finanza e del potere, il volgo con i suoi impeti irrazionali e la feccia più disposta a vendersi. Era dunque, quella richiesta da Gregorio, una norma che non veniva frequentemente applicata e Gregorio denuncia con forza gli abusi (66), come ne fustiga le rovinose conseguenze. Sono infatti frequenti le censure che rivolge a sacerdoti e vescovi contemporanei (67) e non sono dissensi parziali, in chi pur condivide l'insieme, sono incompatibilità antagonistiche Per Gregorio l'episcopato non è mezzo di sussistenza né fonte d'onore e di potenza, è sforzo gravoso che, sotto l'esteriore maestà, stanca (*Or.* XXXII, 14 col. 189 B 4-6): quelle disposi-

(66) Cfr. *Or.* II, 8 col. 416 B 9-10; SC. 247, p. 98, 5-6; 72-73 (contrappone ad una saggia lentezza, che fa giungere alle cariche ecclesiastiche ricchi di doni spirituali, la precipitazione che lascia sterili ed inetti); XXI, 8 col. 1089 B 2-3; SC. 270, p. 124, 2-3 (condanna il ricorso alle violenze sanguinarie ed alle sopraffazioni); XLIII, 26 (rivolge un'aspra critica al sistema di reclutamento dei dignitari ecclesiastici; alla legittima selezione in uso in tutte le arti mette in contrasto, proprio nel campo più sacro, l'improvvisazione che lascia in disparte i più meritevoli, premiando incompetenza, superbia, arrivismo: « La preminenza è assicurata non tanto dalla virtù quanto dalla scelleraggine ed i troni non sono dei più meritevoli, ma dei più potenti » (C 5-7); « In un solo giorno li facciamo santi; ordiniamo che siano sapienti quelli che non hanno mai studiato nulla ed all'altare non hanno portato nulla all'infuori del volerlo » (D 2 - A 1). In questa tagliente mordacità l'anima di Gregorio esce a nudo ed il suo spirito, eccitato da una superiore consapevolezza, sprizza un'ironia sana e densa; la fantasia è svegliata dalla coscienza urtata: il suo da sfogo passa a missione.

(67) Vedi *Or.* II, 5 (col. 412 B 11-15; SC. 247, p. 92, 9-11: ambizione di arrivarvi); 8 (coll. 416 B 6 - 417 A 9; SC. 247, p. 98, 3: ripugnanza scandalizzata dinanzi all'indegnità di molti aspiranti alle dignità ecclesiastiche; Gregorio non naviga nell'astratto, osserva i fatti, evidentissimi, i quali gli dettano espressioni di un amaro verismo. Quelle profanazioni sembrano offenderlo personalmente: la contaminazione dei sacri misteri lo urta come credente e la bassa volgarità lo colpisce come uomo, fino ad affilarne la fantasia d'artista che intaglia alcuni quadretti di aspra squalifica. In certi tocchi si direbbe che si sfoghi della mordacità; ma l'oratore, se si riferisce a persone, non le individua come tali, le considera come comportamenti; condanna abusi, ai quali non è obbligato ad avere nessuna compassione); 26 (col. 436 A 11-12; p. 124, 4-5: vizi della maggioranza di quanti rivestono la dignità sacerdotale); 46 (coll. 453 B 12 - 456 A 3; p. 148, 1-12: falsari della parola, che essi bana-

zioni che possono apparire atti d'imperio cestiscono da dibattiti di coscienza spesso tormentosi: nel contrasto tra verità ed errore s'inserisce sovente, a complicare, il doveroso computo delle opportunità delle contingenze storiche. I problemi sono difficili, ma il vescovo non può sbagliare, come non può permettersi di ristagnare nelle zone grossamente mediocri dell'umanità. « Non basta cancellare dall'anima le impronte cattive, bisogna iscrivervi quelle buone, così da primeggiare in virtù più di quanto si sovrasti in dignità; non si deve riconoscere nessuna misura nel bene e nell'elevazione, né considerare un guadagno ciò che si è realizzato piuttosto che un danno ciò che ancora sfugge.

---

lizzano con vane chiacchiere terrestri per captare il favore della folla, di cui causano la rovina); 47 (col. 456 B 2-9; p. 150, 9-15: assurdità di mettersi ad istruire gli altri prima di essere personalmente istruiti: c'è dell'evidenza ed insieme della forza; lo sdegno fa assestare colpi precisi); 49 (rimprovero per la completa impreparazione di tanti ministri ecclesiastici: il dispetto si acuisce in alcune punte ironicamente corrosive. L'elenco delle inadempienze può suonare lento ed insistente, però tutte le frasi sono animate da un fastidio insofferente; è un'angoscia che si sfoga. La caustica lepidezza culmina in quel « ci eleggiamo da noi stessi abitatori dei cieli » [457 C 2-3; p. 154, 19-20] che è felicissimo nella sua beffa scanzonata); 56 (coll. 465 C 4 - 468 A 10; p. 166, 9-18: pesanti apprezzamenti sull'indegnità dei dirigenti ecclesiastici); 78 (col. 485 A 3-11; p. 192, 4-11: grave infelicità dei tempi, che inducono a fuggire dalle responsabilità pastorali; quando tutto è guerra civile, non c'è più carità ed il sacerdozio si è ridotto a nome vuoto); 79-86 (profonda ed universale decadenza della vita morale e perdita di qualsiasi altezza spirituale; dovunque regna la confusione ed i sacerdoti sono travolti nei medesimi conflitti intestini del popolo: sono lotte senza motivo e senza grandezza, che screditano meritatamente gli ecclesiastici agli occhi della gente e fanno bestemmiare il nome di Cristo tra i pagani); 89 (accorata preghiera a Dio perché conceda alla Chiesa di desistere dalle guerre interne e di ritrovare la fraternità); IX, 6 (col. 825 B 8-11 e C 3-8: polemica contro i cattivi pastori che badano solo ai loro interessi, sacrificando il gregge); XVIII, 15 (col. 1004 B 5-6: sconfessione della leggerezza con cui molti ricevevano il sacerdozio); XXI, 9 (coll. 1089 C 8 - 1092 A 10; SC. 270, p. 126, 2-21: effigie del vescovo indegno: impreparato e borioso. E' una diagnosi che non vela nulla; la terminologia non è improntata al minimo riguardo: Gregorio, nella sua battaglia, usa una mano chirurgica); 15-16 (losche figure di vescovi ad Alessandria; soprattutto di Giorgio il Cappadoce dipinge un ritratto cupo e nerissimo nella sua vile e sporca malvagità: lo infama integralmente); 21-22 (comportamento criminoso di Giorgio, predone dispotico e distruttore del dogma trinitario); 33 (col. 1121 C 8-13; SC. 270, p. 182, 23-28: vescovi che avevano una fede malata; cfr. 34 col. 1124 A 11 - B 3; SC. pp. 182-184, 2-7); XXII, 2 (col. 1133 A 11 - B 4; SC. 270, p. 222, 15-22: rovine nella Chiesa, che rischia di venire distrutta); XXV, 11 (col. 1213 A 11 - C; SC. 284, p. 182, 15-32: Lucio, vescovo ariano, autentica piaga d'Egitto); XXVI, 15 (col. 1248 B 11 - C 14; SC. 284, p. 262, 11-25: guai causati dalla bramosia della sede patriarcale. Con un tono caldo ed appassionato respinge un sospetto di ambizioso arrivismo, proprio lui che aveva subito come una tirannia le due consacrazioni, le quali lo avevano tanto sconvolto da spingerlo alla fuga! Nella reazione si direbbe che l'istintività anticipi la riflessione, c'è prima stupore che sdegno: gli si profila una bassura dalla quale si sente sicuramente immune; da certa realtà eccle-

ma ritenere sempre quello che si è raggiunto una base di salita verso quanto sta davanti; non è il caso di stimare un gran che il fatto che si superi la folla, ma va valutato uno scacco se si resta al disotto della propria dignità » (*Or.* II, 14 col. 424 A 10 - B 3; SC. 247, p. 108, 7-14) e poco dopo aggiunge: « Bisogna ritenere che per un privato il male consista nel commettere azioni cattive e meritevoli di punizioni ... mentre per un capo ed un superiore sta nel non essere il migliore possibile e nel non progredire sempre verso il bene » (15 col. 424 C 1-5; SC. 247, p. 110, 4-7). Alla luce di questi principi, che in lui erano profondamente radicati nelle convinzioni ed incarnati nella vita, si comprende come il suo esame, tanto sui colleghi quanto sulla gente, sia rigoroso nella sua obiettività: non si scandalizza, ma non smorza.

FRANCESCO TRISOGLIO

---

siale si distacca con un impulso quasi automatico); XXXII, 14 (col. 189 B 10-15: severità dei giudizi che i fedeli formulavano sui vescovi: con realismo Gregorio penetra acutamente pure nella sociologia e nella psicologia; l'abituale introspezione gli affinava lo sguardo per cogliere con esattezza anche i moti dell'anima altrui. Apre così gli occhi a certi spocchiosi colleghi svelando il disprezzo di cui erano oggetto dietro l'ossequio ufficiale); XXXIII, 13 (col. 229 C 10-13: denuncia della mondanità dominante in tanta gente di Chiesa: con pacata durezza osserva quegli « esempi » che aveva davanti); XXXVI, 1 (col. 265 B 4-5: disinvolta ironia sulla boria compiaciuta di molti ecclesiastici contemporanei); 2 (col. 268 A-3: vescovi che sono diventati corruttori della fede; A 4-10: anche la Chiesa è diventata un teatro); 4 (col. 269 B 5-11: tentazione di cedere al gusto del tempo: è una rappresentazione delle seduzioni alle quali numerosi altri si erano arresi; sente che è un'attrattiva, ma ne avverte insieme la miseria: con l'adescamento si produce l'avversione); XLII, 14 (col. 473 C 2-11: abbozzo dei vescovi timorosi ed ignavi: è una constatazione in cui domina una commiserante amarezza); 22 (col. 484 B 4 - C 6: impaziente segnalazione della mondanità e della mutabilità di molti vescovi secondo il favore imperiale: come nei momenti più vivi, il rifiuto si carica d'ironia esprimendosi in una rappresentazione vivacemente satirica: la vacua assurdità di certi comportamenti spicca a forte e felice rilievo, reso ancora più sapido dalla soddisfatta contemplazione dello scrittore); 24 (col. 488 A-14: vari quadri della pompa patriarcale rievocati con un'evidenza descrittiva che si trasforma in derisione); *ibidem* (col. 488 A 7-8: asprezza di formulazione che suona censura ed indica scandalo); *ibidem* (col. 488 A 14 - B: sarcastica richiesta di scusa per la sua modestia ed austerità); XLIII, 25 (col. 532 A 14 - B 3: netta riprovazione della rapidità di salita di vescovi improvvisati, che giungevano di colpo, senza nessuna preparazione: appena battezzati sapevano tutto); 31 (col. 537 C 5-12: vescovi che erano diventati gli ossequenti funzionari, i manutengoli di Valente: li irride come suoi « tetrarchi »; non avevano zelo per la salvezza delle anime, avevano fame del possesso di Chiese); 58 (col. 569 C 9-13: guerra di vescovi contro Basilio: condanna un comportamento immorale in sé e più ancora nelle sue conseguenze pastorali); *ibidem* (col. 572 A 11 - C 1: volgare prepotenza di Antimo di Tiana: il quadro d'azione che Gregorio ne traccia denota squallore morale; l'oratore ritrae con obiettività la situazione, ma, dinanzi a quel contegno, la sua ironia si libera progressivamente fino alla battuta finale: « Chiunque lo disturbava, era eretico! »).

A PROPOSITO DELLA *DOMINUM ET VIVIFICANTEM*

1. La lettera enciclica di Giovanni Paolo II sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo non ha bisogno di commenti. Chiarezza, organicità e coerenza ne caratterizzano il dettato; fervore evangelico e fermezza di carità danno corpo alla robusta speranza che in essa si annuncia; e una delicata, profonda Sapienza, sollecitando la preghiera « rivolta in direzione dei fini salvifici » (1), orienta l'umanità « *verso un preciso momento* della storia, in cui è messa in rilievo la "pienezza del tempo" scandita dall'anno Duemila », allorché, con l'annunciato Giubileo, « la Chiesa desidera *prepararsi* nello *Spirito Santo* come dallo Spirito Santo fu preparata la Vergine di Nazareth, nella quale il Verbo si fece carne » (2).

Non occorrono commenti, in quanto è necessaria, piuttosto, una lettura diligente, ossia che ama e perciò è attenta e, insieme, essendo attenta, può comprendere l'Amore che detta l'enciclica. Il respiro della Chiesa docente la pervade con il perenne ritmo ossigenante e vivace che le è proprio. Non c'è bisogno che di ascolto e di attenzione.

L'ascolto e l'attenzione risvegliano intime necessità — spesso sopite, talora soffocate volutamente — di capire, di aiutarci a capire, d'esistere in sintonia. Le riflessioni che seguono, sollecitate dal testo mirabile, appartengono ad un siffatto bisogno di esistere in sintonia non meno che a quello di pensare con il potere che è peculiare della libertà non « scardinata » quale l'essere in sintonia richiede.

---

(1) *Dominum e Vivificantem*, III, 6, 66.
(2) *DeV., ibid.*

2. Nell'udienza generale del 6 giugno 1973 Paolo VI proponeva come doverosi un « nuovo studio » e un « nuovo culto » dello Spirito Santo, quali « complemento immancabile all'insegnamento conciliare ». Le parole « complemento » ed « immancabile » esprimono sia la necessità obiettiva sia il bisogno intrinseco di porre in relazione il « nuovo studio » e il « nuovo culto » della terza Persona della Trinità con lo spirito con il quale il Concilio Vaticano II era stato voluto da Giovanni XXIII; tale spirito si uniforma alle istanze proclamate da Leone XIII e da Pio XII, rispettivamente nella *Divinum illud munus* e nella *Mystici Corporis*: encicliche, queste ultime, che, a distanza di meno di cinquant'anni l'una dall'altra, intendevano « ravvivare » e « approfondire » la « fede nello Spirito Santo » entro la « coscienza del Popolo di Dio ».

Con questi riferimenti ai suoi predecessori (3) Giovanni Paolo II esprime la chiara consapevolezza della Chiesa circa i più urgenti bisogni delle coscienze in un dato periodo storico, dopo aver premesso (4) che la fede nello Spirito Santo — del quale, come ricordato, si sollecitano un nuovo studio e un nuovo culto — riceve consacrazione, garanzia e perenne sigillo nella parola stessa di Cristo, vissuta dalla Chiesa nella « esperienza della pentecoste » e attinta nella « propria storia apostolica ».

Se antica, infatti, è la formulazione e la promulgazione dogmatica — Concilii di Nicea (a. 325) e di Costantinopoli (a. 381) — originaria ed eterna è la realtà di Colui « che è Signore e dà la vita » agli uomini, annunciato, promesso e donato da Cristo come condizione della « nuova nascita ».

3. Ogni epoca ha la sua sete, ma per ogni sete dell'uomo è *vitale* l'acqua dello Spirito. Non a caso Giovanni Paolo II riflette sulle « straordinarie ricchezze dell'insegnamento dei Padri intorno allo Spirito Santo » — quelle ricchezze che sono state gelosamente custodite, come egli precisa, in comune eredità con le Chiese orientali.

Possiamo osservare che quando i Padri avvertirono il bisogno di meditare il mistero dello Spirito quale « fonte suprema dell'unità della Chiesa », quest'ultima si trovava nella necessità

(3) *DeV., Introduzione,* 2.
(4) *DeV., Introduzione,* 1.

di testimoniare e approfondire la propria dottrina mediante la robusta operazione dell'identificazione del dogma. Una necessità analoga fa emergere l'opportunità del ricorso alle « straordinarie ricchezze dell'insegnamento dei Padri » (5): come essi si trovarono a sostenere una duplice, diversa pressione — quella, cronologicamente precedente, pagana, e quella avanzante, barbarica — e ad affrontare la corrispondente azione di apostolato, ecclesiale ed intellettuale, analogamente la Chiesa si ritrova oggi a far fronte ad una duplice necessità: di riconversione del nuovo paganesimo e di ininterrotta opera di evangelizzazione.

Questa analogia comporta che il cristiano in modo nuovo e del tutto efficace si senta rivestito dello spirito che animò i Padri della Chiesa e li sollecitò a quel « pensare in grande » grazie al quale, soltanto, grandi opere e grandi libri nascono da uomini di profondo afflato spirituale, di vasta consapevolezza storica, di elevato respiro speculativo (6). Ciò, con la coscienza di una continuità che non può spezzarsi — ancorché possa « apparire » affievolita — perché cementata da ciò che è eterno e grazie alla quale, soltanto, si può prestare attenzione specifica alle urgenze del proprio tempo.

È questa l'attenzione peculiare della Chiesa.

Con la « *Dominum et Vivificantem* », tre encicliche sullo Spirito Santo in meno di un secolo attestano che « la Chiesa risponde a certe istanze profonde, che ritiene di leggere nel cuore degli uomini d'oggi: una nuova scoperta di Dio nella sua trascendente realtà di Spirito infinito » da adorarsi « in spirito e verità » (7).

---

(5) *DeV., Introduzione,* 2.

(6) « Certo, solo de' grandi uomini possono formare degli altri grandi uomini: e questo è appunto un altro pregio dell'educazione antica del sacerdote, che venia condotta dalle mani de' maggiori uomini che la Chiesa si avesse (...). Fino a che i Vescovi furono personalmente i maestri del popolo e del Clero, essi furono anche gli scrittori della Chiesa e della società. Quasi tutte le grandi opere ne' primi sei secoli sono scritte da Vescovi, ed è per così dire un'eccezione alla regola, trovare in quel tempo delle opere non scritte da Vescovi, eccezione che cade a favore di qualche ingegno straordinario, come di Origene, di Tertulliano e d'altri tali, ai quali, atteso il loro gran merito, si apriva l'adito anco alla cattedra cristiana » (A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della santa Chiesa,* a cura di A. Valle, Roma, 1981, Cap. II: *Della piaga della mano diritta della santa Chiesa, che è la insufficiente educazione del Clero,* p. 39, e pag. 52-53).

(7) *DeV., Introduzione,* 2.

L'enciclica di Giovanni Paolo II si apre dunque con piena ed accorata consapevolezza sul nostro orizzonte storico, e sull'orizzonte della trascendenza, affermando solennemente che a « una tale missione di annunciare lo Spirito la Chiesa si sente chiamata, mentre insieme con la famiglia umana si avvicina al *termine del secondo Millennio dopo Cristo.* Sullo sfondo di un cielo e di una terra che "passano", essa sa bene che acquistano una particolare eloquenza le "parole che non passeranno"» (8).

4. Lo Spirito Santo « nella Chiesa » *e* « *nel mondo* »: di questa presenza « il mondo » deve giungere a consapevolezza. La terza Persona della Trinità non si riduce certo ad argomento di astratta disquisizione fra teologi d'una religione fra tante, ma è Spirito vivo e penetrante che entro « la suprema e più completa rivelazione di Dio all'umanità », che è Cristo stesso, assicurando la continuità e la perpetuità della testimonianza apostolica, entra nella storia dell'umanità per interessarla e coinvolgerla *totalmente* e *tutta,* per prendersi carico del suo futuro entro il disegno universale di Dio. La più atea delle nazioni, la più arida e disorientata delle » gentes », il più scettico tra gli intelletti umani, non possono sottrarsi *al fatto* d'essere « destinatari » d'una comunicazione di *salvezza intera,* di cui lo Spirito è testimonianza, garanzia, sostegno. Perciò il successore di Pietro e Vicario di Cristo in terra non può non parlare che « secondo spirito e verità » *a tutte le genti, a ciascun uomo* di ogni tempo e oggi in particolare a ciascun uomo d'ogni razza, colore, ideologia.

Niente è così concreto e presente quanto ciò che, essendo definitivo, ci invita all'incontro con il *fons vivus* di ogni « elargizione ». Giovanni Paolo II ribadisce con le parole di Paolo (9) che « l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato » (10).

Se l'ascolto richiede fede e se il dono non può essere ricevuto che nella fede, ciò di cui la fede si sostanzia e che si offre alla ricerca dell'intelligenza umana è bene universale, nel duplice senso che è « bene per tutti gli uomini », e « bene assoluto » e incomparabile per ciascun uomo. Agli uomini, a cia-

(8) *DeV., Ibid.*
(9) *Rom.*, 5, 5.
(10) *DeV.*, I, 3, 14.

scun uomo che è stato, è e sarà nel mondo, si dona lo « Spirito del Signore » che è « Spirito di sapienza e di intelligenza, / spirito di consiglio e di fortezza, / spirito di conoscenza e di timore nel Signore / » (11). Ogni uomo è chiamato pertanto ad una testimonianza il cui apice sta nel « venire nello Spirito » e nel « portare lo Spirito »: testimoniata da Isaia sino a Giovanni il Battista, la *teofania trinitaria* raggiunge il suo fulcro in Cristo che « esultò nello Spirito Santo » in unione col Padre e nell'adempimento dei Suoi mandati (12).

E Cristo annunciò: « Ricevete lo Spirito Santo ». Il dono abbraccia l'umanità per tutti i tempi, che sono « il tempo della Chiesa » iniziatosi nella pentecoste. Anche per questo, sottolinea Giovanni Paolo II, il Concilio Vaticano II ha inteso essere essenzialmente « pneumatologico »: « *permeato della verità sullo Spirito Santo,* come anima della Chiesa » (13), quello Spirito che « con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra » (14). In Cristo e per lo Spirito ricevuto la cristianità non può non essere solidale con il genere umano e con la sua storia.

5. La solidarietà del cristiano con il genere umano si fonda e consolida nelle parole di Cristo: « Lo Spirito » « convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia, al giudizio » (15).

Una mentalità laicistica secondo la moderna accezione del termine, un animo irreligioso o semplicemente uno spirito che s'è accostumato ai *clichés* dell'indifferenza — tre categorie assai diffuse — solo con vero sforzo mentale potranno cogliere la relazione intercorrente tra questi termini; quanto poi al riferirli a se stessi, questa sarà impresa irrealizzabile senza una personale disposizione, sia pure iniziale, all'accoglimento; quanto meno, senza una disposizione al desiderio dell'accoglimento.

È dunque quanto mai opportuna, ed anzi necessaria, la organica e insieme minuziosa analisi che l'enciclica conduce intorno a queste parole del vangelo giovanneo, occupandosene si può dire per l'intera seconda parte. Il capo della cristianità

(11) *Isaia,* 11, 1-3.
(12) *DeV.,* I, 5, 20.
(13) *DeV.,* I, 7, 26.
(14) *Gaudium et Spes,* 1, cit. in *DeV., ibid.*
(15) *Giov.,* 16, 8-11, cit. in *DeV.,* II, 1, 27.

infatti, vigilante sulle sorti di quel mondo che ha accolto la Verità di Cristo crocifisso e risorto, di Cristo Redentore, è dunque attento alle sorti delle anime dei credenti, del mondo che è sede manifesta del « peccato salvato », ossia del peccato considerato « nell'economia della salvezza » (16). Ma la lettura diligente del vangelo giovanneo mostra come le parole di Cristo annunciante la missione dello Spirito Santo si estendono anche al mondo « che non ha creduto in Lui », e vi si estendono « *a motivo dell'universalità della Redenzione,* che si è compiuta per mezzo della Croce. La rivelazione del mistero della redenzione apre la strada a una comprensione, nella quale *ogni peccato,* dovunque e in qualsiasi momento commesso, viene riferito alla Croce di Cristo — e, dunque, indirettamente anche il peccato di coloro che "non hanno creduto in Lui", condannando Gesù Cristo alla morte di croce » (17).

La redenzione opera come possibilità di salvezza *del mondo che non ha creduto in Cristo, che non crede in Cristo,* ed opera grazie alla universalità della propria essenza e del proprio carattere redentivo. Tale possibilità di salvezza, meritata da Cristo, è affidata all'azione dello Spirito che « scruta le profondità di Dio » (18) e ne « trae la *risposta di Dio al peccato dell'uomo* » (19).

6. Chi si sottrarrà a tale « convinzione »? Satana: il « peccato non perdonato » perché in origine negatore e nemico della redenzione di Cristo e in origine, perciò stesso, peccatore contro lo Spirito.

Ecco dunque: « convincere il mondo di peccato » vuol dire « mostrare il male in esso contenuto » (20). E mostrare il male in esso contenuto significa « mostrare il mistero dell'iniquità » (21).

Il credente può accogliere il pensiero che il « mistero dell'iniquità » si connette al pensiero della creazione, e dunque a quello della « sofferenza di Dio » che « si addolorò in cuor suo »

(16) *DeV.*, II, 1, 28.
(17) *DeV.*, II, 1, 29.
(18) *1 Cor.*, 2, 10, cit. in *DeV.*, II, 2, 32.
(19) *Ibid.*, 5.
(20) *DeV.*, III, 4, 39.
(21) *Ibid.*

(22) per la ribellione dell'uomo creato a Sua immagine e somiglianza. Di conseguenza il credente può anche accogliere il pensiero che al « mistero dell'iniquità » si associa quello del « mistero della pietà » (23). Con ciò, è assai lontano dalla realtà cristiana chi supponga che il credente, accogliendo questi pensieri nella sua mente e nel suo cuore, si innalzi perciò stesso al di sopra degli altri uomini con un inconcepibile atto di superbia. Anzi, proprio il credente prima di ogni altro uomo si mette nella condizione d'essere « convinto di peccato »: *peccatore* come tutti, ma in quanto credente non soggetto attuale di quella colpa che, sulla scia della tradizione evangelica, viene definita « il peccato contro lo spirito ». Se ogni peccato, infatti, è *disobbedienza* (24) e trasgressione, vi è una trasgressione più profonda, una disobbedienza radicale perché nasce dalla volontà di non credere, riconoscibile nella « bestemmia contro lo Spirito » che, secondo Marco, Matteo e Luca, costituisce « il peccato che non sarà perdonato » (25): quello che muove l'apostolo delle genti alla accorata esortazione: « non spegnete lo Spirito », « non vogliate rattristare lo Spirito Santo » (26). Ma è l'uomo « capace » di un peccato così radicale?

Si tratta di un peccato che, pur rientrando nelle possibilità di negazione d'ogni singola persona, va oltre l'ambito personale in questo senso, che il suo carattere radicale lo rende « negazione di principio ». Come tale esso adombra negativamente la potenza dell'opera salvifica dello Spirito volta « a rinnovare la faccia della terra » (27). Il peccato contro lo Spirito è infatti volto a *deturpare* « la faccia della terra ». Nessun uomo è « capace » d'una negazione così possente, anche se ogni peccato, e la totalità dei peccati, di loro natura alterano la

(22) *Genesi*, 6, 5-7.

(23) *DeV., ibid.*

(24) Nell'*obbedienza* Caterina da Siena, dottore della Chiesa, riconosceva la « chiave » della salvezza, sia per i religiosi che per i laici: « ... tu la (l'obbedienza) trovi compitamente nel dolce e amoroso Verbo unigenito mio Figliuolo. Fu tanto pronta in lui questa virtù che per compirla corse a l'obrobriosa morte della croce. — Chi te la tolle? Raguarda nel primo uomo, e vedrai la cagione che gli tolse l'obedienza imposta a lui da me, Padre Eterno: a la superbia che escìe e fu prodotta da l'amore proprio e piacimento della compagna sua. Questo fu quella cagione che gli tolse la perfezione de l'obedienza e diegli disobedienzia, unde gli tolse la vita della grazia e dièGli la morte » (CATERINA da SIENA, *Il Dialogo*, Roma 1968, a cura di Giuliana Cavallini, p. 444).

(25) *DeV.*, II, 6, 46.

(26) *I Tes.*, 5, 19; *Ef.*, 4, 30.

(27) *DeV., Conclusione*, 67.

positività di ciò che è creato. La violenza della negazione ha un suo principio che antecede lo stesso peccato di Adamo nel quale venne ferita la natura umana che vi rimase sottomessa. Se « con il Verbo, per il Verbo e nel Verbo » tutte le cose sono state create in quel modo per il quale Dio manifestò compiacimento della creazione (28), la tradizione si incontra con la Rivelazione nel disegno d'una logica profonda, coerente, universale, allorché esse mostrano all'uomo i « contro-disegni » aberranti dell'« anti-verbo », dell'« anti-verità » (29) a causa della cui azione distruttrice *venne falsata* agli occhi di Adamo e di tutta l'umana progenie *la verità su « chi è Dio »*.

Dal disegno satanico derivò al mondo intero, al cosmo, un'eredità spuria e nefasta, un peso che privava l'uomo della ricchezza racchiusa in lui stesso, della eredità autentica e preziosa, e che era destinato a configurarsi come quel « perverso *genio del sospetto* » il quale, falsando il bene assoluto, dispone gli animi e le menti a farsi partigiani dello « spirito delle tenebre ».

Così avvenne, e così avviene, che l'uomo frequenti la scuola satanica dove in mille e tuttavia monotone modalità viene mostrato « Dio come nemico della propria creatura » e come « fonte di pericolo e di minaccia per l'uomo » (30).

Dalla negazione di Satana e dall'obbedienza di Adamo ad essa, deriva alla « storia dell'umanità una costante pressione al rifiuto di Dio da parte dell'uomo » (31): quella a causa della quale una delle modalità più recenti ed angosciose del rifiuto di Dio ha acquistato la forma del rifiuto d'ogni senso della paternità. La paternità considerata in quanto tale causa d'alienazione è un motivo che richiederebbe d'esser colto nelle sue ragioni teologiche, oltre che antropologiche e sociologiche.

Ecco perché al mistero dell'iniquità, che, accolto, svela la propria radice nella ribellione satanica e nella caduta di Adamo, fa riscontro il « mistero della pietà ». Il « *renovabis faciem terrae* » è l'auspicio, l'invocazione ma anche la certezza d'un'opera redentrice voluta da Dio parallelamente all'opera satanica. Se il volto della creazione era stato sfregiato dal peccato, solo

(28) *Genesi*, 1, 31.
(29) *DeV.*, II, 3, 37.
(30) *DeV.*, II, 3, 38.
(31) *Ibid.*

il Verbo — « con il quale, per il quale, nel quale » tutte le cose sono state create —, solo il portatore della eredità legittima ed intatta e solo l'azione salvifica dello Spirito da Lui donato all'uomo perché gli fosse testimonianza, garanzia e sostegno sino alla fine dei tempi, possono restituirgli la dignità rifiutata e la bellezza ferita: dignità e bellezza, perciò, perdute.

7. Niente, pertanto, può pensarsi di più contrario alla dottrina cristiana del concetto di « fatalità » del peccato (32). Un cristianesimo cupo e fatalistico, che costringa a pensieri di morte, che annienti nella vacua tragicità della disperazione, contraddice sia il carattere volontario del peccato — cui non pertiene la « fatalità » —, sia l'opera della Redenzione.

Il « fato » non è né può essere un concetto cristiano; la « fatalità » non inerisce alla rivelazione biblica, non è congeniale al suo carattere essenziale. Ogni disegno, divino o satanico, richiede la collaborazione dell'uomo; quanto meno, il desiderio dell'uomo di operare una scelta per inserirsi nell'uno o nell'altro.

Solo a uno sguardo superficiale, o per considerazioni estrinseche o addirittura tendenziose, la ribellione di Satana, e il peccato di Adamo, possono apparire come il gravame d'un destino di tragedia che incomba sulla creazione, e sulla umanità: la quale ne verrebbe pertanto o cupamente dannata in quanto tale, oppure, con aprioristica leggerezza, sollevata d'ogni corresponsabilità. Due modi, questi, sia di render vani i meriti di Cristo e tutta l'azione redentrice, sia di ledere l'autentica natura dell'uomo.

Il peccato non pesa sui nostri spiriti come una fatalità ineluttabile, bensì, dopo quello d'origine, li abita come un'« inclinazione » che accompagnerà l'uomo sino alla fine dei tempi. Ma l'inclinazione a peccare non si attua come peccato senza il concorso determinante della volontà. Nella volontà dell'Angelo ribelle non meno che in quella dell'uomo risiede la sostanza di ciò che muove al peccato, che è sempre, in tutte le sue forme, volontà di negazione o di rifiuto della condizione umana (33).

Il mistero della pietà si illumina di profondissime ragioni che la nostra ragione può accostare — pur entro quei limiti

(32) *DeV.*, II, 5, 44.
(33) *DeV.*, II, 5, 43.

che la sua stessa razionalità le impone di riconoscere — alla luce del pensiero della divina « paternità » (34). In questa luce appare il grandioso disegno e il significato cosmico dell'Incarnazione per opera dello Spirito Santo (35). L'Incarnazione, il sacrificio di Cristo, la Sua resurrezione nonché il dono dello Spirito — presenza divina che accompagna l'uomo nel mondo sino alla fine dei tempi — danno alla Chiesa di Cristo il carattere di « segno » e « strumento », cioè di « sacramento » in cui i due poli della Creazione e della Redenzione si avvicinano in stretta ed essenziale relazione con il fine escatologico, che è l'avvicinarsi *dell'uomo e del mondo creato* « ai loro definitivi destini in Dio » (36).

L'umanità geme nel peccato, perché del peccato *ha coscienza*; e può aver coscienza del peccato perché « la principale proprietà del soggetto personale » è quella che egli rinviene nel profondo di sé come capacità di « comandare il bene e proibire il male » (37). Il peccato d'origine non ha distrutto la natura dell'uomo, l'ha ferita ma non ha alterato la sua costituzione ontologica. Non ha perciò cancellata la legge posta da Dio nello spirito umano, né la naturale capacità di intuirla, ma ne ha lesa la possibilità d'ascolto e di rispetto. Pertanto la redenzione opera, con l'azione dello Spirito, su uno « statuto » o costituzione antropologica che costituisce il ricettacolo della grazia e rende possibile la ricezione degli effetti dei meriti di Cristo e dell'azione salvifica dello Spirito Santo. Senza la presenza della legge divina nella coscienza dell'uomo (38) l'azione salvifica voluta e realizzata entro il disegno del « mistero della

(34) *DeV.*, II, 6, 47.

(35) *DeV.*, III, 1, 50.

(36) *DeV.*, III, 5, 64.

(37) *DeV.*, II, 5, 43.

(38) Per quanto concerne la punizione voluta da Dio per l'uomo, la cacciata dal paradiso terrestre, le conseguenze che ne derivarono, e la misura di misericordia usata da Dio pur nella punizione con la conservazione delle potenze connesse allo statuto ontologico dell'uomo, cfr. anche l'enciclica *Laborem exercens.*

Opportuno, a questo proposito, richiamare una riflessione di Rosmini: « L'uomo dunque (...) a tutte e due quelle servitù (del peccato e della giustizia) non può sottrarsi: egli può solamente scegliere fra quella che il rende servo della verità e della giustizia, e l'altra che il rende servo dell'errore e dell'immoralità. — Quale eleggerà? — Ecco la sola questione possibile; e perché egli la sciolga, o di nuovo la risciolga, Iddio l'ha fatto libero; ma questa elezione non può esser sospesa: col solo volerla lasciar sospesa, l'uomo ha già scelto, e scelto il male: il momento dunque dell'elezione si può replicare,

pietà » diverrebbe imposizione di effetti perché escluderebbe le condizioni che consentono la cooperazione cosciente della volontà dell'uomo.

Ed alla volontà cosciente di tutti gli uomini Giovanni Paolo II indirizza la lettera enciclica *Dominum et Vivificantem* perché la « via della chiesa passa attraverso l'uomo », com'egli qui si pronuncia e come precedentemente più volte ha dichiarato. Né può essere diversamente: il Pontefice parla con la voce stessa della Chiesa, secondo spirito e verità, secondo quel modo, cioè, per il quale il futuro del tempo storico è proiettato nella « pienezza dei tempi », che ha il suo fulcro in Cristo e il cui compimento escatologico è affidato all'azione salvifica dello Spirito.

Dio ha operato, sin dalla caduta d'origine, nel momento della punizione, con la carità che Lo essenzia, lasciando che nell'uomo perdurasse il segno distintivo della sua umanità, l'intelligenza dell'essere; senza di che l'azione redentrice non sarebbe stata possibile come azione che, mentre risolleva mediante

---

ma è sempre un momento: non costituisce uno stato, non è una disposizione; è un punto, nel quale l'uomo entra liberamente in uno de' due stati suoi propri, o passa dall'uno all'altro, entra o passa nel regno della verità, o in quello dell'errore. (...) Ma io prevedo, che coloro, i quali hanno eletta la verità per loro signora, si lagneranno di me, che chiamo servitù anche la loro felicissima condizione. Io mi scuserò con loro, come Paolo si è scusato a que' di Corinto (...) Paolo, dico, il quale non solo riconobbe *due servitù*, quella della giustizia e quella del peccato, ma ben anco *due libertà*, quella che rende l'uomo libero dal peccato e quella che lo rende libero dalla giustizia. Perocché dice: "Quando voi eravate servi del peccato, eravate liberi dalla giustizia" (*Rom.*, VI, 20). Come dunque si giustifica di questa maniera di parlare? (...) Perocché l'ordinario concetto di servitù acchiude in se stesso qualcosa di ripugnante, d'involontario; giacché si direbbe mai servo colui che potesse sempre fare, e che sempre facesse tutto ciò che gli vuole? (...) non trovasse alcuno, che obbligasse la sua volontà a deviare dalla strada ch'egli s'elesse, riputandola di tutte la migliore ed a sé la più cara? Niuno certamente chiamerebbe codesta una servitù, anzi una pienissima libertà. Questo sembra evidente. Soffermiamoci dunque a considerare come e quanto, secondo questo stesso principio, possa convenire d'appellare servitù la soggezione dell'uomo alla verità e alla giustizia.

(...) Se consideriamo la nuda natura umana in se medesima, noi la troviamo limitata. Ma fu divino consiglio di chi la compose, ch'ella potesse per un cotale spiraglio, lasciatole aperto, dell'intelligenza, attignere ed appropriarsi coll'efficacia della sua volontà l'illimitato e l'infinito. Così l'uomo, limitato come *soggetto*, ha proposto dinnanzi a sé un *oggetto* illimitato e illimitabile, l'essere in forma d'idea, che è la verità, verso a cui egli può stendersi senza fine, e, seguendola fedelmente (...) ingrandire senza misura sé medesimo. E a questo ingrandimento egli aspira, come a sua propria perfezione. Tuttavia l'abbandonare le primitive sue limitazioni, e il romperle per cercarsi un altro

la grazia la natura ferita, non vuole agire mediante imposizione di ridonate innocenze, bensì chiede adesione, desiderio, partecipazione di volontà ed assenso dell'intelletto a quel medesimo dono redentivo che resta pur tuttavia *gratuito* nella sua scaturigine di carità e misericordia. In ciò si realizza la *giustizia* come rispetto dell'ordine dell'essere. L'ordine dell'essere, creato da Dio, verrebbe ad essere alterato infatti qualora l'opera redentrice e l'azione della grazia — che tutto può — si contrapponesse alle richieste dello statuto ontologico della creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio. La grazia — che è dono gratuito — non lede il dono costitutivo della libertà. A ricevere il dono dello Spirito sono perciò sollecitati tutti gli uomini; senza eccezione, tutti che vogliano attraversare la « fatica » richiesta dalla consapevolezza d'essere *creature* e vincere quella che il pontefice definisce la « impermeabilità della coscienza » a causa della quale abbiamo orecchie e non udiamo, abbiamo occhi e non vediamo.

MARIA ADELAIDE RASCHINI

---

modo più ampio e più nobile d'esistenza, gli è faticoso e difficile. (...) A mantenere in concordia (le proprie potenze) sicché tutte cospirino armonicamente a migliorare il soggetto (...) sta di continuo presente all'uomo la verità (...) Laonde quest'autorevolissima moderatrice di tutte le umane potenze incontra non di rado opposizione nell'impeto particolare di ciascheduna, che inconscia dell'altre si svolge; ma niuna opposizione trova, né può trovare nello stesso soggetto che tutte in sé le contiene (...) almeno se il soggetto stesso volontariamente non si snaturi, lasciando la propria unità, e spezzandosi, trasformandosi quasi in una sua special potenza, a' capricci della quale sacrifichi se medesimo. Sotto il governo dunque della verità v'ha una cotale servitù delle singole potenze, non quella dell'uomo; che anzi questi per la verità lungi d'acquistar servitù, diviene il governatore di se medesimo, il signore di tutte le proprie facoltà. (...) Che se poi si considera quell'uomo, il quale, ricusata questa signoria offertagli in dono dalla verità, preferisce discendere e d'assuddittarsi egli stesso al capriccioso istinto di qualche sua singolare potenza, alla quale, invece di comandare, ubbedisce, allora la giusta servitù della potenza ricade sullo stesso soggetto, cioè sull'uomo, che, servendola, si è reso volontario verso di questa serva. Ma codesta maniera di bassissima servitù non viene dalla verità, ma dalla rea volontà dell'uomo medesimo, che l'antepose alla libertà. Non è un servire l'operare secondo la propria natura (...) E l'intima unione dell'uomo con la verità è naturale, onde l'operare secondo quest'unione è consentaneo alla libertà umana. Ma poiché la *libera volontà* può opporsi all'*umana natura*, quindi da essa procede la volontaria servitù dell'uomo (...) che ritorce la terribile potenza della libertà contro se stesso (...) Perocché la legge non è qualcosa d'opposto alla volontà del giusto; che anzi ella dice quello, che questa volontà vuole, onde (...) l'Apostolo afferma ancora, che l'uomo che vuole il bene, è già egli stesso legge a se medesimo » (*Rom.*, II, 14, 15), (*Introduzione alla Filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, Roma, 1969, *Degli studi dell'autore*, p. II, I.a, n. 25-28).

LIBRI - Rassegne

FRANCESCO TRISOGLIO, *L'uomo di fronte a Dio* nella tragedia greca e nel « Christus Patiens » - Genova 1983, 128 pp.: recensione da Dr. Manfred Kertsch

Il libro del TRISOGLIO (*Tr.*), essendo composto di 128 pagine, si distingue tanto per l'erudizione quanto per la padronanza e la facilità di parola dell'Autore (per quanto, su quest'ultimo punto, posso giudicare io, non di lingua italiana). Il contenuto viene trattato in 6 capitoli, che schematizzo qui di seguito.

Come introduzione si legge (p. 5) l'osservazione lapidaria e perciò impressionante: « L'uomo greco del V secolo a.C. crede nella divinità ». Accertato questo, è richiamata l'attenzione sulla difficoltà di definire o determinare questo « essere superiore e potente ». I greci «lo chiamano "dio", al singolare o al plurale, o lo astrattizzano con un neutro, che ne vorrebbe indicare soprattutto la sostanza...; in moltissimi casi ne tentano un'individuazione personificandolo in nomi propri singoli...; non meno spesso si esimono da impegni troppo gravosi denotandolo con una terminologia generica (sorte, destino...) ... ». Nelle pagine seguenti (7 ss.), intitolate « fede e rapporti con la divinità » (cap. I), parecchi luoghi della tragedia greca, soprattutto di Euripide, vengono citati per documentare ed illustrare questa « fede in dio », p.e. EUR. *Suppl.* 731/2: « Ora, vedendo questo giorno insperato, io credo negli dei ». Però questa fede, come dimostrano altri luoghi euripidei, non è sempre fervida, ma offre anche degli aspetti negativi con segni di scetticismo e rassegnazione, p.e. *Alcestis* 1159/ss.: « Molteplici sono gli aspetti delle opere divine e molte cose gli dei compiono contro ogni attesa; ciò che ci si aspetta non viene effettuato, ma dell'inaspettato dio suole trovare la via ». Tali parole secondo *Tr.* (p. 11) lasciano « l'impressione di una enorme anarchia. Nasce

il sospetto che quegli dei coprano male il caso; predominano gli oggetti sui soggetti: si riscontrano eventi strani, ai quali si presuppongono cause non esaminate, probabilmente perché non prese sul serio ». È vero che alcuni passi fanno « risuonare voci portatrici di messaggi ispirati ad una religiosità calata nell'intimo dell'anima », ma essi trovandosi, in massima parte, nei frammenti destano il sospetto « che quel loro accento così suasivo nasca proprio dal loro stato di separazione: la mancanza di rapporti conferisce a quelle sentenze un'assolutezza che, probabilmente, nel contesto sarebbe stata relativizzata »; di solito « è una fede pallida che si attenua a saggezza di vita: non va al di là del prodotto della ragione illuminata dall'esperienza »; vi « risuona una pacatezza fortemente intrisa di una rassegnazione... » (pp. 17-18). Questa situazione si è cambiata non prima che il cristianesimo recasse la cesura e la svolta nel modo di guardare l'al di là e Dio.

È il *Christus patiens* (*Chr.*) un dramma, che riprende largamente la tecnica del teatro classico, ma colmato di spirito e tenore puramente cristiano, che collocò al posto centrale la fede nell'esistenza di un essere trascendente con « un'intensità di sentimenti fino ad allora totalmente sconosciuti » (p. 19). Qui si tratta principalmente della fede della vergine Maria nel suo figlio come Dio — fede che, malgrado le « bufere che l'investono e che sembrano talora schiantarla », e malgrado lo « sgomento nel vederlo così vilipeso e condannato alla morte », rimane inconcussa (cfr. vv. 1768/69 citati a p. 39!). Questo viene illustrato in particolare dal *Tr.* nelle pp. 20-33; cfr. soprattutto la p. 27: « La fede della Vergine, costante nella sua saldezza, trapassa vittoriosa attraverso a tutti i controlli delle circostanze e dei sentimenti... »!

Il capitolo II, intitolato « tentazioni e prove », s'occupa del fatto che la fede infatti è esposta a tali tribolazioni (pp. 34-41). È interessante l'interpretazione di cui *Tr.* fornisce i vv. 590-97 (in combinazione con taluni altri) del *Chr.*: « Anche se la speranza (cioè riguardo alla risurrezione di Gesù) può dare momenti di letizia, non ha qui il suo merito principale, perché non cessa d'essere travagliosa; è invece indispensabile soprattutto per l'energia che infonde...: è la virtù che fa sopravvivere perché ha la forza di sopravvivere » (p. 40). Poi *Tr.* aggiunge la seguente osservazione degna di nota: « Il moto pendolare di speranza ed abbattimento è una dimensione specifica del *Chr.*, nel quale convivono tensioni opposte che parrebbero doversi elidere ». Raffrontando la tragedia cristiana con quella classica,

dice che la prima non finisce mai in assoluta disperazione, mentre la seconda lascia l'uomo solo, senza dargli aspettative di speranza.

Nel cap. III il tema è la famosa antinomia « libertà e determinismo ». Rispetto all'uomo della tragedia classica *Tr.* osserva (p. 45) che « la responsabilità morale viene determinata dall'esterno; l'uomo è un essere in balìa: la sua vita è stabilita, senza che possa disporre di sé. È un oggetto, privo di quel centro decisionale e responsabile che costituisce la personalità ». (Cfr. p. 50 il lamento d'Edipo in EURIP. *Phoen.* 1595 ss. rispetto al proprio destino!). Completamente diversa la situazione nel *Chr.:* in luogo del fatalismo appare « il cielo luminoso di una speranza che fiorisce in concreta possibilità di salvezza » (p. 51).

Il cap. IV si intitola « problematica morale: aporie e responsabilità ». Notevole per questo dilemma è, p.e., la situazione della figura tragica in ESCHILO, *Suppl.* 339 ss., o, soprattutto, quella di Oreste in *Choeph.* 924 s. ed *Eumen.* 463 s., ove — come si sa — il cardine del dramma è la questione in fondo insolubile se il matricidio sia giustificato o no (pp. 61-63). Al contrario, nel *Chr.* « l'uomo è padrone del proprio destino, che si gioca con una libera scelta consapevole » (p. 65). Per *Tr.* « uno dei punti chiave dell'antropologia del *Chr.* è l'integrità del libero arbitrio » (pp. 68-69).

Soggetto del cap. V è « peccato e peccatori ». In questo punto, la differenza tra classici e cristiani, viene definita dal *Tr.* così (p. 88): « se nei classici il colpevole nella colpa finiva spesso più per trovarsi che per recarsi, qui non ci sono smarrimenti inconsapevoli; là mancavano, spesso, le condizioni d'orientamento, qui sono trascurate o respinte. L'uomo è meno zimbello e più protagonista. (Cfr. pp. 97-98, n. 192!). Nel *Chr.* la colpa è scelta, nella tragedia era, in gran parte, situazione ». (Cfr. la simile definizione p. 102!).

L'ultimo cap. (VI) s'intitola « visione antropologica classica e cristiana ». Le osservazioni più notevoli in merito al tema mi paiono le seguenti: « L'impressione globale che l'antico teatro ... lasciava, era d'un'umanità destinata alla rovina ...: l'uomo, era per natura un travolto e l'eccellenza consisteva nell'opporsi con magnanimità (cfr. p. 89, ove *Tr.* paragona quest'espressione con l'*hybris*!?) alla propria sorte di sventura. ... Era un'umanità in lotta con un destino strapotente, ma anche cupo per una componente di rozza brutalità... » (p. 102). Come già spesso

nei capitoli precedenti, viene qui rilevata dal *Tr.* la potenza della speranza nella tragedia cristiana, da un lato, e l'assoluta disperazione nella tragedia classica, dall'altro; caratteristico di quest'ultima è EURIP. *Troad.* 681 ss.: « Non ho più con me neppure il possesso che è lasciato a tutti i mortali, la speranza, ... » (pp. 109-110), mentre la contraria situazione è manifestata per i versi 590 ss. del *Chr.*: « Mi accompagna una saldissima speranza: la speranza infatti mi accompagna... » (Cfr. pp. 39-40!). Per concludere il mio resoconto sommario del dottissimo libro del *Tr.* ancora questa sua formulazione mi pare assai centrata (p. 125): « Tragico nella classicità era che la religione risultava impari all'uomo, nel cristianesimo che l'uomo si dimostra impari alla religione ».

Il libro del *Tr.*, offrendo una straordinaria abbondanza di prospettive concernenti il tema talvolta crea difficoltà di comprensione al non esperto in materia di tragedia pagana e cristiana, il quale corre il rischio di ricavare l'impressione che qualche interpretazione fornita dall'Autore sia troppo sottile o sopraffina.

MANFRED KERTSCH

MARGHERITA FAUSTINI: « *Strada del mattino* ». *Poesia tra accettazione del quotidiano e ricerca di Dio* - Ed. EMME E, Genova 1986

Quando Margherita Faustini esordì con la raccolta di aforismi, « *Agenda personale* », pensammo che questa sua forma espressiva non fosse che un inizio, quantunque *scrivere frammenti sia un lusso* secondo quel grande maestro che è stato Cesare Angelini.

Infatti da quella partenza già così raffinata e severa la Faustini, dopo « *Cielo di Ardesia* », è approdata con « *Porta antica* » all'autentica poesia per realizzare con « *Strada del Mattino* » (ed. EMME E, Ge), un approfondimento dei temi già adombrati nelle precedenti sillogi e raggiungere un alto traguardo. Vi sono poesie, come ad esempio « *Una preghiera* », che aprono orizzonti inediti.

Elena Bono, nella sua prefazione a « *Porta antica* », definiva tale raccolta *"Poesia come una lunga lettera a Dio"*. In

« *Strada del mattino* » la Faustini continua la sua ricerca, fra le sofferenze quotidiane e la speranza dell'al di là, sospesa su di un possibile evento che ci riscatti dalle miserie terrene ma — è stato giustamente osservato — proprio nella poetica, nella ricerca della parola di quest'ultima raccolta, vi è qualcosa di talmente forte da non essere più solo preghiera.

Forse proprio per il vigore etico che rintocca in certi versi, *"quel timbro fermo della coscienza che si pone nel mondo con occhio sdegnato e paziente"* sono ancora parole della Bono.

Il personale e il pubblico, l'individuale e l'universale, pur testimoniando nei suoi versi una sofferta inchiesta sull'esistenza, sono colmi del presentimento che la vita sia altrove e, al tempo stesso, per un terribile contrasto (che costituisce poi il fascino più grande di questi versi), che questa terra straniera sia anche un vivente giardino. Basti pensare a « *La vita per mano* »: "Prendo la vita per mano / e gioisco / della sua stretta." per confermarci che la poesia della Faustini, oltre che come preghiera, sia anche poesia come ricerca di dialogo, come necessità di essere ascoltati, come rifiuto all'inerzia, all'indifferenza.

Che sia — quantunque disposta alla contemplazione dei mali dell'uomo (ricordiamo « *Immutata scena* »: "Nell'alba disfatta / sale / la marea del quotidiano / Sono stretta tra la gente / che ruba il mio passo / L'uomo dimentica i morti / e non sorride ai vivi") — anche soprattutto una poesia della speranza bastano questi versi: "L'albero battuto dal vento / aspetta la gloria / di nuove stagioni". (*Nuove stagioni*). E, ancora, ma con accenti più metafisici da « *Né lumi né suoni* »: "Anche questi giorni cadranno / alla fine forse / incontrerò il sorriso di Dio".

Francesco De Nicola nella sua dotta, pensosa prefazione, scrive che l'originale serie degli ultimi componimenti della Faustini contiene una chiara indicazione su due tra le possibili vie da percorrere: la fiduciosa preghiera rivolta a Chi è sopra di noi, ed il colloquio franco, talora sferzante, ma costruttivo di chi è accanto a noi.

E bene ha scritto Giovanni Cristini, rifacendosi ai versi di «*Pranzo di Natale* »: "ogni giorno da tempo, la Faustini aggiunge qualcosa nel suo salvadanaio, non la moneta per comperare i datteri ma la poesia per vivere e fare vivere".

MINNIE ALZONA

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

POSTILLE

MAZZINI E SAVONAROLA.

Nel 1490 Savonarola teneva a Genova un memorabile quaresimale, non sappiamo con certezza se a Santa Maria di Castello o al soppresso San Domenico in De Ferrari. Non difficili ricerche d'archivio potrebbero documentarci quei giorni che lasciarono anche nell'animo di Savonarola un'impressione profonda. A Firenze, dove s'era ormai stabilito, predicando in Santa Maria del Fiore, il Savonarola ricorda con nostalgia e ammirazione i Genovesi. « Io ho visto i marinai! », come se parlasse di una stirpe mitologica. Erano i giorni in cui il grande ammiraglio genovese Cristoforo Colombo scopriva l'America.

Forse il motivo che fuse le due anime, quella della Repubblica di San Giorgio con quella del Gran Frate di Ferrara, fu il comune amore per la libertà.

Sicuramente si formò una tradizione, poiché non altrimenti si spiega il culto, la passione, che Giuseppe Mazzini, il più grande figlio di Genova, manifesta per Savonarola.

Il 24 settembre 1834, Mazzini scriveva all'amico Campanella: « ... Taccio perché ho il dolore nell'anima e il rossore sulla fronte per la mia Patria. Taccio perché ogni qualvolta mi sento spronato a prendere la penna mi torna alla mente il grido del povero Savonarola, quando ei, predicando a un popolo inerte, indifferente, dileggiatore, prorompe in parole rotte dai singhiozzi: "Signore, stendi dunque la tua mano, la tua potenza! Io non posso più, non so più che mi dire, non mi resta più altro che piangere" ».

Sette anni dopo (1841) il piemontese Massimo d'Azeglio, di osservanza sabauda, ma aperto anche alla soluzione repubblicana, se questa avesse meglio favorito l'unità d'Italia, scriveva il Nicolò de' Lapi. *E' questo un romanzo, che faceva seguito all'*Ettore Fieramosca *o* La disfida di Barletta, *con cui il d'Azeglio cercava di spronare l'antico valore e il genio indomabile degli Italiani. Era la storia dell'assedio di Firenze del 1530, quando quelli che erano stati i giovani di Savonarola, ora fatti adulti, avevano restaurato lo Stato popolare che Savonarola aveva realizzato nel 1494 con i loro padri. E soccombettero unicamente per il prevalere di tutti i potenti d'Europa, coalizzati contro la loro libertà, e per il tradimento di papa Clemente VII de' Medici, che vendette la Patria all'imperatore Carlo V d'Asburgo, ricevendola in feudo personale, ereditario nella propria famiglia di mercanti, illustri e spregiudicati.*

E subito Giuseppe Mazzini scriveva in merito alla madre, da Londra, addì 8 dicembre 1841: « ... Ho piacere che leggiate il Lapi *e che vi vada a genio. Io ne inserisco un pezzo nel nostro* Apostolato: *vi dirò poi quale, se non vi provate a indovinarlo. Niccolò è pure il mio eroe ».*

Pubblicò infatti la pagina del romanzo che fece precedere dalle seguenti parole nel N. 4 dell'« Apostolato Popolare »:

« Questo è uno di quei libri, rari in Italia, che meriterebbero l'onore di un'edizione popolare. E' non solamente un bel libro, ma una buona azione: un'espressione dello spirito nazionale tanto ardita, tanto continua, che sembrerebbe inconciliabile colla doppia censura esistente in Italia, se alcuni fra i censori non fossero anch'essi italiani in fondo al core e gli altri non fossero stolti. L'autore, Massimo d'Azeglio, Italiano del Piemonte, pittore paesista di vero merito, è uomo che non s'è mai, a quanto sappiamo, contaminato con la bassezza dei nostri governi ». Il romanzo, come s'è detto, ha come pernio la profezia di Savonarola. Dopo un'interessante dissertazione letteraria, Mazzini prosegue: « Stile ottimo in tutti i casi, e più specialmente consentaneo alla storia che l'autore narra, e alla convinzione che traspare qua e là nel suo libro: che non solamente l'Italia è chiamata ad essere Nazione, *ma che nel* popolo *sta il segreto della Nazione futura, delle sue glorie e delle sue speranze ». Ed è questa l'assonanza particolare con il Savonarola. « Oggi — conclude Mazzini — l'applauso non può venirgli che segreto, o mascherato sotto il colore di letteratura; ma gli effetti del suo lavoro procedono silenziosamente in più molti e più oltre ch'egli non pensa, e il tempo li rivelerà ».*

Nel capitolo II de « I doveri dell'uomo », Mazzini scriveva: « Ricorderemo gli Artigiani Fiorentini che, respingendo il partito di sottomettere all'impero della famiglia Medici la loro libertà democratica, elessero, per voto solenne, Cristo capo della Repubblica (quelli dell'assedio) — e il frate Savonarola predicante a un tempo il dogma di Dio e quello del popolo — e i Genovesi del 1746 liberatori, a furia di sassate, e nel nome di Maria protettrice della loro città, dall'esercito tedesco che la occupava ».

Erano i giorni del primo Risorgimento. A non più di 150 anni ci troviamo all'alba del secondo, dopo essere precipitati nell'abisso del 1945.

Nell'autunno 1982 il sindaco Cerofolini indirizzava al Generale dei Domenicani, nell'imminenza del Capitolo Generale, una nobile petizione per la glorificazione sugli altari di Girolamo Savonarola. Il Generale P. Vincenzo de Couesnongle, francese, rispondeva con una splendida lettera ammirata di Genova e di Savonarola, auspicando che la prossima Assemblea Domenicana, di tutti i deputati attesi da ogni parte del mondo, coronasse la speranza comune. E il Capitolo votava all'unanimità l'introduzione presso la Santa Sede del processo di beatificazione di Savonarola e dei suoi due Compagni (Atti, n. 291).

Nel 1900 il Generale dei Domenicani P. Larroca, spagnuolo, chiedeva a Leone XIII di introdurre la causa di beatificazione di Savonarola. Il famoso Pontefice della Rerum novarum *rispondeva pensoso: « Lo sappiamo che è un Santo, ma il suo momento non è ancora venuto ».*

Forse sta suonando adesso. Ora che il Papa è « venuto di lontano » e il secondo Risorgimento d'Italia, come vaticinato da Mazzini, si chiama Europa. [Giacinto Arturo Scaltriti]

SIC ITUR AD ASTRA
O DELLA COMETA DI HALLEY

1. Mi avventuro, incautamente lo so, *extra moenia,* addirittura tra le stelle, nel regno di Urania. Ma lo faccio da *curieux,* con l'ingenuo sincero entusiasmo dell'amatore al quale, appunto perché tale, si può perdonare molto.

Sic itur ad astra, cioè... a naso!

È quanto trovo illustrato dall'arguta « divisa » di una vecchia stampa che fascia impropriamente un voluminoso inedito carteggio scientifico del Sei-settecento: un maschio naso si protende impertinente e luminoso all'interno di una costellazione di sette astri ancora avvolti dalle tenebre, mentre un cartiglio, con l'iscrizione suddetta, completa ed ulteriormente esplicita il già sufficientemente chiaro significato del tutto: per le vie del cielo si va a naso...

Il voluminoso carteggio è fatto di centinaia di fogli e di fascicoli, manoscritti per lo più ma anche talvolta a stampa, con lettere e relazioni di esperimenti e di osservazioni scientifiche, con descrizioni e disegni di macchine parallattiche e di strumenti ottici ed acustici, con tavole astronomiche e « figure celesti » od oroscopi, con relazioni e schizzi in nero e a colori di eclissi e di congiunzioni, di macchie solari e di satelliti, di aurore boreali e di anelli, con statuti di accademie ed inventari di osservatorî, di biblioteche e di « studi », con trattatelli di ottica e di astronomia, di geometria e di trigonometria, di acustica, di entomologia, di meccanica, ... Il tutto di mano di *philosophes* noti e meno noti, da Gian Domenico e Giacomo Cassini, padre e figlio, a Giacomo Filippo Maraldi anch'egli

perinaldese, da Eustachio Manfredi a mons. Bianchini, dal p. Laval al p. Fontana, da J. J. Scheuchzer al de L'Isle a La Hire, da Ferdinando Luigi Marsili al forse non del tutto meritatamente ignorato abate Francesco Barabini, ...; con riferimenti a Newton e a Halley, a Bas e a Butterfield, a Luigi XIV e al Colbert, all'Elettore di Sassonia e a Pietro il Grande, a nobili a regine e a popolani dilettanti o *amateurs*, ..., al Campani e al Salvetti, ...; con informazioni e notizie letterarie ed artistiche, oltre che scientifiche, e finanziarie ed ecclesiastiche, dalle ultime edizioni dei classici all'inflazione, al gallicanesimo e al conciliarismo, ...; con pettegolezzi sul Law e i suoi metodi per rimpinguare le casse esauste dello Stato e sulle disavventure dell'onnipotente Colbert che svende per 500.000 franchi la villa che gliene aveva richiesti 5.000.000 solo in ornati e in restauri, sui parti letterari e non di Madame d'Acier, sulla Compagnia delle Indie e del Mississippi e sugli illusi azionisti, sulle invenzioni del tempera-penne e dei guanti in tela-ragno, ...; da Parigi e da Londra, da Pietroburgo e da Danzica, da Lione e da Montpellier, da Roma e da Bologna, da Parma, da Firenze, da Milano, ... Il tutto ancora inedito, come ho detto, e finora solo segnalato con una breve nota in una pubblicazione di storia locale ligure alla fine dell'Ottocento. Creduto a lungo disperso o distrutto durante i bombardamenti alleati su Genova nell'ultima guerra mondiale, il carteggio scientifico è stato recentemente ritrovato nella biblioteca avita dei discendenti di un *curieux* genovese del Seicento, Paris Maria Salvago, diplomatico, finanziere e mecenate.

Se Voltaire ha ragione quando, parlando del secolo XVII (*Le siècle de Louis XIV*), dice che *jamais*, come nel Seicento, *la correspondance entre les philosophes ne fut plus universelle*, questo carteggio ne è l'ennesima riprova. E mi piace che si tratti di una riprova genovese, di un ambiente, cioè, ritenuto, a torto, sordo alla cultura in genere e alla scienza in particolare: oggi, perché si ripete che i Genovesi « di lettere non conoscono altro che quelle di cambio », come ieri, ad esempio nel 1739-40 (immediatamente dopo la fine del nostro carteggio), quando il pettegolo e superficiale Presidente Charles de Brosses, — che per Carlo Levi è « competente di ogni cosa [...], ha larghi interessi [...], ed è attento al dato e al visibile... » — non si accorge nemmeno dell'esistenza di 4-5 osservatorî astronomici, attrezzati nel miglior dei modi secondo i consigli di Gian Domenico Cassini e di Giacomo Filippo Maraldi accademici di Parigi, e di meridiane e di biblioteche specializzate, scientifiche appunto e private, come quelle dei Salvago, degli

Spinola...; non raccolse nemmeno l'eco dell'intenso scambio culturale a livello europeo che un affollato cenacolo di studiosi prevalentemente ecclesiastici, col mecenatismo di nobili e di mercanti « curiosi », teneva vivo da oltre cinquant'anni; si illuse, creduto, di aver capito e di poter spiegare la « genovesità » col solito luogo comune del detto (di lontana reminiscenza dantesca?) « del mare senza pesci, dei monti senza alberi, degli uomini senza fede e delle donne senza vergogna »; e vuol farci credere ancora che l'unico genovese colto da lui incontrato durante il suo soggiorno era « un padre Ferrari, della dottrina cristiana, uno studioso il quale sta costituendo un'eccellente biblioteca..., ma che non sa una parola di francese ».

A questa vecchia stampa e all'arguta sua divisa, all'inedito voluminoso carteggio di *philosophes* e non, in essa casualmente o maliziosamente avvolto, mi è capitato più di una volta di pensare, durante tutto il 1986, in occasione degli avvenimenti celesti importanti che l'hanno scandito, e, in questi ultimi giorni, a causa della pubblicità data alle previsioni astrologiche per il 1987.

Come tutti ricordano, nel gennaio scorso, c'è stato l'impatto del *Voyager 2* con Urano: il « diverso » del sistema solare si è lasciato fotografare per ore, rivelandosi « imparagonabile » ad ogni altro corpo celeste conosciuto per le sue 15 lune (alcune sono « lune pastore »), per i suoi 9-10 anelli sottilissimi e multicolori, e per i suoi panorami superiori ad ogni nostra aspettativa (Masursky); poi, in marzo, fu la volta della cometa di Halley: il più famoso tra gli « ospiti del cielo » più singolari per la forma, la luminosità e l'anomalo percorso (L. Geymonat), avvicinato da *Giotto* dopo che anche da *Vega*, nel suo periodico ritorno ogni 75 anni e mezzo, pur negandosi alla « diretta » televisiva, ci ha rilasciato una somma di dati sufficienti a svelarci più di un affascinante mistero cometario; infine, a metà novembre, Mercurio, il più piccolo pianeta del nostro sistema, ha mantenuto le promesse e ha verificato le previsioni (anche queste di Halley?) « transitando » puntualmente di nuovo sul disco del Sole, per l'ultima volta in questo secolo. In questi giorni di fine d'anno, in Italia, gli astrologi si contano (sarebbero oltre 20 mila), come si contano le tirature delle riviste specializzate con gli inserti dell'« oroscopone » del 1987 (complessivamente si tratterebbe di qualche milione di copie, il doppio della tiratura normale); si rileggono le stime *Doxa* di qualche anno fa (ne mancano di più aggiornate), e si viene a sapere che gli Italiani abitualmente attenti all'oroscopo sono circa un

terzo dell'intera popolazione della Penisola (oltre 18 milioni); si ascoltano le confessioni di chi regola la propria vita e i propri affari sull'oroscopo, perché ci crede, scegliendolo tra quelli che « prendono meno cantonate degli altri » ..., e di chi non crede nell'astrologia ma nel mercato di essa (*M.V. Carloni*, PANORAMA), e ci campa.

RENOVATIO, alcuni anni fa, è già intervenuta a proposito di quest'ultimo fatto, del fatto dell'oroscopo, cioè di questo andar per le stelle a naso, per certi aspetti, in particolare per la sua diffusione capillare a tutti i livelli sociali e culturali, così moderno: il lettore tipo di una rivista astrologica, di circa mezzo milione di copie di tiratura media, per l'88% ha un titolo di studio medio-superiore, per il 78% vive nell'Italia Settentrionale e in città con popolazione superiore alle 25 mila unità, e per il 65% ha una età che va dai 18 ai 35 anni (*M.V. Carloni*, cit.). Con buona pace, verrebbe da dire, del solito « popolino » di campagna e del solito immancabile clero o dei « non pochi teologi », depositari e colpevoli da sempre di tutte le superstizioni e di tutte le ignoranze dell'oscurantismo. Nel 1981, l'illustre e compianto teologo Pier Carlo Landucci, nell'articolo *Oroscopo, stoltezza e danno sociale* (I, pagg. 84 e ss.), che ha fatto rumore, rifacendosi anche a *Denz. S.* 1859; *Lev.* 19, 31; *Deut.* 18, 12; e *Att.* 8, 9; 13, 6-8; e 16, 16-18, affermava che « il credulismo astrologico è pura umiliante superstizione », che « il credulismo astrologico attuale è immensamente più umiliante del peggior credulismo antico », e che « nel mondo cattolico, purtroppo, specialmente dopo il Concilio, non si vede tutta quella santa combattività che sarebbe necessaria per resistere alla valanga dell'errore (complice il malinteso pluralismo) ».

Non è tanto dell'oroscopo che intendo qui parlare ora, né dell'astrologia in genere; ed è solo per chiudere su quest'argomento che ricordo le catastrofiche previsioni seriamente proclamate, la notte dal 13 al 14 marzo u.s., da madame Teissier astrologa, dagli schermi della *Zdf* della tv germanica, previsioni di cataclismi, di distruzioni, di guerre, ... Intendo, invece, esporre alcune mie osservazioni, dapprima generiche e in margine ad alcuni atteggiamenti antichi riemersi nell'opinione pubblica in occasione degli importanti avvenimenti celesti del 1986 suaccennati, e più specifiche poi in occasione delle celebrazioni del ritorno della cometa di Halley e delle rievocazioni di alcuni diffusi errori su di essa, apparse ultimamente su SCIENTIA, a firma di Ludovico Geymonat e di Paolo Maffei. Infine intendo far conoscere, sulla base del mio carteggio scientifico inedito,

cosa pensavano delle comete in genere e di quella di Halley in particolare eminenti scienziati e semplici *amateurs*, sparsi un po' ovunque in Italia e fuori, espressione di « sentimenti » come si diceva allora o di opinioni e di convinzioni diffuse e portavoce di ambienti ampi e diversi, poco tempo prima, durante e poco dopo l'*Astronomiae cometicae synopsis* di Edmund Halley.

2. Quest'anno, scorrendo le cronache del ritorno della cometa di Halley, ascoltando celebrazioni anche solenni della scoperta del suo periodo e leggendo rievocazioni finalmente critiche di alcuni grossolani errori, veramente inescogitabili, che hanno accompagnato la sua storia, ho avuto più di una volta l'impressione che non pochi, anche tra i *savants*, continuino ad andare per le vie del cielo a naso... Taluni, ad esempio, credono ancora che si possa « fare cultura » ripetendo l'ingenua e vana (già allora) fatica del diciassettenne Leopardi del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, o riscrivendo, in chiave caricaturale e per allora dilettevole (ma a quale « iscopo » pedagogico?) la figura dell'« uomo di studio » del Seicento, ad uso del volgo sempre disposto a lasciarsi *decipere* dagli *idola* del progresso, nella perenne *querelle* tra antichi e moderni.

Concedo che non pochi errori degli antichi, raccolti dal compiaciuto figlio del conte Monaldo, siano « errori barbari », imputabili alla superstizione e all'ignoranza; come concedo che certi aspetti del personaggio « don Ferrante », che per molti sembra essere diventato la figura emblematica dello studioso del Seicento (ma era proprio questa l'intenzione del Manzoni, anche quando costruiva « figure » di altre categorie e professioni, come don Abbondio, il dottor Azzeccagarbugli, ...?), sempre in bilico tra *la raison* e l'autorità, siano verosimili. Ma il Leopardi fece una fatica inutile: il suo *Saggio* fu pubblicato solo postumo, nel 1846, e non certo per la sua validità ed efficacia critica; gli errori che egli riuscì a scovare e a commentare in due mesi di lavoro febbrile nel 1815 erano già stati dissipati da tempo (S. Solmi); il Bayle (col Fontenelle), al quale il giovane studioso « illuminista » si rifece, era già vecchio di oltre cent'anni e, a detta di Voltaire (*Le siècle* cit.), il suo *livre fameux*, quello delle *Pensées diverses*..., era diventato *moins piquant*, aveva perso molto del suo smalto iniziale e della sua *vis* polemica a causa dei progressi generalizzati della ragione:

cioè, era anacronistico già alla metà del Settecento nonostante che, come dirò, sotto certi aspetti potesse essere ancora giustificata la sua riedizione nel 1737, ad Amsterdam.

Perché ritornare o continuare con la mentalità e i metodi del Leopardi?

E che senso ha, oggi, continuare a identificare lo studioso di astronomia del Seicento nell'astrologo, che sapeva solo discorrere « come dalla cattedra, delle dodici case del cielo », che si dichiarava disposto a dar ragione anche ai moderni « dove questi l'hanno chiara che la vedrebbe ognuno » (anche un... « Irochese », preferiva dire, un secolo prima del Manzoni, Giacomo Filippo Maraldi) ma che tradiva un evidente *penchant* per gli antichi, che credeva nell'« effetto virtuale » degli astri e che, *... his fretus,* « vale a dire su questi bei fondamenti », si lasciava morire di peste come un eroe di Metastasio prendendosela con le stelle?... Ancora Voltaire ricorda che gli astronomi del Colbert non facevano già più i profeti, non predicevano più *les événements du monde,* non scrutavano più il cielo per trarne auspici e segnalare *prodiges,* a differenza dei loro colleghi orientali contemporanei: se gli astronomi dell'Accademia delle scienze di Parigi *se fussent produits en Perse, ils auraient été négligés, à moins qu'ils n'eussent voulu prédire...* Il Bayle ancora prima, nel 1682, aveva già sottolineato il comportamento degli astronomi del suo tempo, proprio a proposito delle comete: essi ne studiano, *admirent,* il corso e la grandezza, scrive, anche se non *les comprennent,* ma non ne traggono presagi. Dal mio carteggio inedito, avvolto nella stampa del maschio naso, balza chiaro che gli scienziati del 1666, ma attivi già qualche decennio prima (il Cassini « rifiutò » l'astrologia dopo aver letto Pico della Mirandola a vent'anni, intorno al 1645, e pubblicò i suoi primi studi cometari nel 1652-53) e i numerosissimi *amateurs* di tutte le condizioni sociali e di ogni parte d'Europa, gravitanti intorno a loro, non sono affatto « controfigure » del quasi contemporaneo don Ferrante. Evocare l'immagine del personaggio manzoniano per « illuminare » l'ambiente scientifico del Sei-settecento, in occasione della cometa di Halley, quando si contavano studiosi come il Cassini, il Maraldi, il Manfredi, il Bianchini, il Viviani (lodati anch'essi e ancora da Voltaire), non ha senso.

Anche perché sembra che lo si faccia per tirare in ballo la religione e il clero...

SCIENTIA, la nota rivista internazionale di sintesi scienti-

fica, ormai gloriosamente arrivata al 79° anno di vita, dedica buona parte del n. I-IV del 1985, uscito nel febbraio del 1986, alla cometa di Halley, in occasione del suo ritorno. Mi sono parsi particolarmente interessanti, per il mio scopo e per opposti motivi, gli interventi di Ludovico Geymonat e di Paolo Maffei, oltre quello di Augusto Righi, ripreso dal 1910, per un dettaglio. Ludovico Geymonat apre il fascicolo e presenta l'argomento generale con una breve nota dal titolo squillante: *Una vittoria della ragione.* Il noto storico del pensiero filosofico e scientifico, costantemente impegnato a limitare la filosofia con la fisica o scienza, e a tacere sulla metafisica (anche quando riporta il pensiero di autori credenti), che non riconosce, fa diverse affermazioni degne di nota, pur ripetendosi. Egli ricorda innanzi tutto che la cometa, apparsa nel dicembre del 1680, venne interpretata come presagio funesto e fu vista « dal popolino e da non pochi teologi come un segno della collera divina»; poi aggiunge che Pierre Bayle, nelle sue famose *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680,* pubblicate nel 1682 e completate nel 1694 con le *Additions...,* con « acuto spirito critico [...] denunciò il carattere superstizioso della credenza che Dio dovesse fare ricorso a mezzi così triviali per annunciare i propri castighi »; infine, sostiene che, nell'insufficienza delle « critiche filosofiche per quanto sottili [...] a capovolgere modi di pensare che affondavano le loro radici in tradizioni millenarie », il ritorno nel 1759 della cometa di Halley previsto dal 1705, cioè « la scoperta delle leggi che governano il corso delle comete », significò « una fondamentale vittoria della ragione scientifica sulla superstizione », per cui, « da quel momento in poi, la comparsa di una cometa non potrà più venire interpretata come un fenomeno sovrannaturale, manifestazione diretta di chissà quale misterioso disegno divino » (SCIENTIA cit., pagg. 1-2).

In sostanza, Ludovico Geymonat viene a dire che l'ignoranza scientifica genera la superstizione, che la superstizione consiste in una interpretazione teologica dei fenomeni celesti, in particolare delle comete, che tale superstizione tra il Sei e il Settecento investì « il popolino », non solo, ma anche « non pochi teologi », cioè non pochi dotti della Chiesa, e che tale superstizione può essere vinta solo dalla scienza, non dalla filosofia né, completo io, dalla teologia.

Ho già detto che Ludovico Geymonat si ripete, in parte almeno; ora aggiungo che, forse da antimetafisico qual è, egli

non riferisce completamente il pensiero del *docteur* di Carlat, che era un « eretico relapso », d'accordo, ma sempre credente.

Quanto dice in SCIENTIA, Geymonat l'aveva già anticipato sostanzialmente nel 1971, nella sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (vol. III, pag. 31 e ss.), in un breve profilo biografico di Pierre Bayle. In SCIENTIA egli, dapprima, apporta qualche correzione grafica al testo del 1971, poi, sintetizza il pensiero del Bayle a proposito delle comete. Ecco le correzioni grafiche: se nel 1971 aveva scritto « collera di dio » e « credenza che dio », ora scrive « collera divina » e « credenza che Dio ». Si tratta di correzioni necessarie, non solo per il doveroso rispetto delle credenze degli eventuali lettori, ma anche e principalmente per l'ovvia totale fedeltà al pensiero dell'autore citato: e il Bayle sempre, quindi anche nei brani riassunti dal Geymonat, scrive *Dieu.*

Nella sintesi, poi, del pensiero del *philosophe* francese, il Geymonat è incompleto. La conclusione che ne trae, infine, potrebbe essere smentita dai fatti.

È incompleto. Ricordo che, per il Geymonat, le argomentazioni filosofiche, « per quanto sottili », del Bayle non furono sufficienti a sconfiggere la superstizione vecchia di millenni: ci voleva la scienza, la quale intervenne vittoriosamente con la verifica storica dell'ipotesi cometaria di Halley, nel 1759. Le cose, a mio parere, stanno diversamente. Nell'*Avertissement au lecteur,* che il Bayle premette alla III ed. delle sue *Pensées diverses ...,* e che si legge ancora tale e quale nella V ed. di Amsterdam del 1722-37, l'autore spiega la genesi della sua opera: per dissipare il terrore provocato dalla cometa del 1680, assillato da ogni parte dalle *questions* di parecchie persone *curieuses ou allarmées, qui* [...] *s'inquietoient* per il *pretendu mauvais presage,* egli ricorse dapprima ai *raisonnemens philosophiques,* cioè alle argomentazioni razionali e scientifiche, poi, accorgendosi di non aver conseguito nessun risultato positivo, *je ne gagnois que peu de chose par les raisonnemens philosophiques* (gli si obiettava sempre che *Dieu montre ces grans phenomenes, afin de donner le tems aux pecheurs de prevenir par leur penitence les maux qui leur pendent sur la tête*), ebbe l'intuizione di ricorrere alla *raison Theologique,* impostando il suo argomentare contro la superstizione sugli *attributs de Dieu,* e cercando un accordo tra *la Metaphisique* e *l'Ecriture,* accordo possibile, sempre secondo il pensatore calvinista, perché l'opposizione tra le due, la metafisica appunto e la S. Scrittura,

non è fondata *sur les choses mêmes, mais sur la difference des styles*... Di più, il Bayle è convinto che l'originalità della sua opera e l'efficacia delle sue *Pensées diverses* consistano proprio nel superamento della filosofia-scienza con la metafisica-teologia, da lui operato; e presenta questo superamento con fierezza, come una novità assoluta, una sua scoperta: *je m'avisait bientôt de la raison Theologique* [...]. *Je ne me souvenois point de l'avoir luë dans aucun livre, ni d'en avoir jamais ouï parler; cela m'y fit decouvrir une idée de nouveauté qui m'inspira la pensée d'ecrire*... Il Geymonat antimetafisico, per il quale non esiste che la filosofia-scienza, mortifica il pensiero di Pierre Bayle, non cogliendone o non volendo esporne la novità assoluta, pur così apertamente sbandierata, che consiste, ripeto, nel necessario passaggio dal discorso meramente *philosophique* a quello metafisico-teologico, passaggio ineludibile per l'inefficacia pratica delle « spiegazioni scientifiche e razionali » a vincere la superstizione del presagio e quindi del terrore. Capisco che il pensiero del Bayle, nella sua interezza e genuinità, non possa essere di aiuto ad un materialista antimetafisico, non possa essere invocato da un sostenitore della necessità e della sufficienza della *sola Scientia* per sconfiggere il superstizioso terrore cometario, in quanto è un pensiero metafisico e teologico, in quanto si avvale, direi, della *sola Scriptura* (accordabile con la metafisica). Ma questo è il pensiero del Bayle, e non è lecito mutilarlo se lo si cita, non è lecito piegarlo ad una impostazione ideologica personale. Che, poi, non ci sia bisogno davvero della teologia, che possa davvero bastare la scienza a dissipare terrori e superstizioni, può essere senz'altro vero; certamente fu vero per i *philosophes*, gli *amateurs* e i *curieux* del mio carteggio inedito, tutti profondamente credenti e praticanti ma tutti attenti e soddisfatti seguaci della ragione, a proposito delle stelle. Ma questo è un altro discorso, diverso da quello della fedeltà al pensiero di Pierre Bayle.

Il quale, ripeto, ricorre alla teologia dopo aver constatato il fallimento della filosofia-scienza: l'atteggiamento invincibilmente superstizioso di *plusieurs personnes* contemporanee hanno spinto il Bayle verso la teologia e la Sacra Scrittura. E questa sua scelta teologica nella lotta contro la superstizione era ritenuta valida ancora alcuni decenni dopo il 1682: la V ed. delle *Pensées diverses*... con le *Additions*, che ho tra mano, è del 1722-37.

Ho detto che la conclusione del Geymonat potrebbe essere smentita dai fatti. Egli, a seguito della « scoperta delle leggi

che governano il corso delle comete », proclama la definitiva, « fondamentale vittoria della ragione scientifica sulla superstizione » legata alle stelle: da Halley in poi non si sarebbe più potuto attingere presagi dal firmamento, andar per le sue strade a naso in cerca del futuro. I fatti, a mio parere, lo smentiscono. La nostra non può non essere definita un'epoca « scientifica », anche per certe voluminose sintesi storiche del pensiero umano; eppure ognun vede che difficilmente ci può essere stata un'epoca tanto superstiziosa come questa: quando mai si sono avuti contemporaneamente 20.000 astrologi ufficiali, in Italia? (quanti potevano essere i « non pochi » o « i molti » teologi superstiziosi del 1680 ricordati da Geymonat? Il Bayle si rivolge a *un docteur de Sorbonne* e accenna genericamente ad alcuni *panégyristes*); quando mai si sono contati 18 milioni di abituali attenti lettori del proprio oroscopo, solo in Italia? (quante potevano essere le *plusieurs personnes* che importunavano il Bayle con le loro questioni?); quando mai ci sono state vittime così consapevoli, perché confesse, di un così « umiliante credulismo astrologico », come coloro che oggi scelgono di seguire, tra i vari oroscopi, quello che « prende meno cantonate degli altri »? quando mai c'è stato un « popolino » così sfacciatamente *deceptus*, sfruttato, da chi, senza credere personalmente nell'astrologia, crede nel mercato di essa, con l'unico scopo di far soldi?

Non viene la voglia di pensare ad... un'impensabile attualità del Bayle, e proprio per gli aspetti del suo pensiero trascurati da Ludovico Geymonat? Anche oggi la scienza sembrerebbe dimostrare tutta la sua impotenza di fronte alla superstizione, che si rivela più umiliante di quella di una volta: che non ci sia bisogno d'altro anche oggi?

Il Geymonat ha ragione quando dice che « il popolino e non pochi teologi » del 1680 erano superstiziosi perché credevano che « Dio dovesse » far ricorso a certi mezzi materiali...: Dio non « deve », non è vincolato, Egli è libero. Ma, innanzi tutto: il popolino e i non pochi teologi (o, almeno questi ultimi, che non possono non essere attenti alla terminologia) in realtà che cosa credevano: che Dio « dovesse » o che Dio « potesse »? Infatti, se Dio « volesse », perché non « potrebbe »? Certo, *quoad nos*, il difficile, sulla base della sola nostra intelligenza e attraverso la teologia della storia, sta nel centrare, nel penetrare e nel descrivere il disegno di Dio; ma chi o che cosa mi può impedire di leggere un accadimento umano, terrestre o cosmico come « voce o richiamo », come *spatium penitentiae*

ad esempio o come *tems* che Dio dà *aux pécheurs de prevenir par leur penitence les maux qui leur pendent sur la tête,* per dirla con parole, accomodate, del Bayle? Il Geymonat chiama, inoltre, « triviali » i mezzi materiali, cioè in questo caso le comete, ai quali ricorrerebbe (nel senso di « potrebbe » ricorrere) Dio per annunciarci qualcosa, magari i suoi castighi. Ora, perché *ex se* dovrebbe essere « triviale » la natura che ci parla di Dio suo creatore? A parte altri notissimi testi scritturistici, che il Bayle conosceva ed accettava per il suo discorso teologico (per cui, il termine « triviale » applicato ad elementi della natura come rivelatori, non può essere suo), relativi ad una prima « naturale » rivelazione divina accessibile anche ai pagani (*Revelatur enim ira Dei de coelo... invisibilia enim ipsius... per ea quae facta sunt...*), non mi sembra « triviale », ad esempio, il contenuto del *Salmo 17,* « I cieli immensi narrano... », cioè gli *argumenta* in esso contenuti dell'esistenza e degli attributi di Dio, né la poeticità delle immagini e l'eleganza della forma... Se poi aggiungiamo a tutto questo il fascino di un rivestimento musicale come quello di Benedetto Marcello, il linguaggio dei cieli, le armonie degli astri e delle stelle, « la musica delle sfere » come diceva Pitagora, formano un concerto del quale se « godono i numi del cielo », certamente beneficiano sulla terra gli uomini che li intendono.

Il Geymonat ignora il « popolino » superstizioso oggi esistente anche (o specialmente?) nella nostra società sicuramente scientifica e tecnologica: la ragione ha vinto, e dal tempo di Halley. Potrei anche concordare su questo atteggiamento di rifiuto del fatto « superstizione »: in una storia del pensiero la splendida scienza di oggi non potrà venir soppiantata, o « spiantata », da certi « poveri untorelli » contemporanei superstiziosi e ignoranti, pochi o tanti che siano. Della nostra epoca si parlerà un giorno, ma non certamente per le sue « sacche » di superstizione. Però, bisognerebbe applicare lo stesso criterio anche al passato: e alcuni non lo fanno. Bisognerebbe che, parlando ad esempio del Seicento, se ne trascurassero le scorie superstiziose, invece di sottolinearle come qualificanti. Ci aveva già dato un bell'esempio di comprensione storica in proposito lo stesso Voltaire, insospettabile, che, dopo aver scritto che *les Cassini, les Bianchini, les Manfredi, les Viviani et tant d'autres ont répandu sur l'Italie la même lumière qui éclairait les autres pays* (quindi, avevano già fatto trionfare la ragione), aggiunge che la meridiana di Parigi, condotta verso sud dal Cassini, e completata verso nord dal Maraldi, « è il più bel monumento dell'astronomia », e basta da sola (essa, non la superstizione...) a caratte-

rizzare il secolo degli studi sulla cometa di Halley, a qualificarlo come scientifico, illuminato, a *éterniser ce siècle*...

Sullo stesso numero di SCIENTIA trovo l'intervento di Paolo Maffei dal titolo *Errori, contraddizioni e leggende sulla cometa di Halley* (pagg. 23-34). Nell'ultima parte dell'articolo, l'illustre docente di astrofisica all'università di Perugia analizza « il caso più grave » tra « gli errori e le allusioni imprecise che inducono in errore [...] contenuti in testi fondamentali o particolarmente diffusi dai quali si attinge ripetutamente in seguito ». Si tratta della famosa leggenda della scomunica lanciata da Callisto III contro la cometa del 1456, la cometa poi di Halley.

È un tipico esempio di come si possa andare per le vie del cielo bellamente a naso.

I nostri Lettori conoscono già la leggenda della cometa di Callisto III. Nel 1456, all'inizio del breve ma fulgido pontificato del vegliardo Alonso Borgia gran canonista, in concomitanza con la ripresa della minacciosa offensiva turca nei Balcani, apparve una cometa. Leggo nel *Liber Chronicorum,* stampato a Norimberga nel 1493 (c. *CCL* r.), che tra i *varia prodigia nunciata anno M.CCCC.LVI. cometes gradu .15. cancri in oriente mense iunio visus est. Inde anno sequenti cometes quam nigrum appellant M.CCCC.LVII. anno iunio mense gradu .20 piscium per mensem visus varie mortalium mentes affecit.* Prima del *Liber Chronicorum,* il Platina, citato da Paolo Maffei, nelle sue *Vitae Pontificum,* scritte tra il 1471 e il 1475, aveva accennato alle preghiere indette da Callisto III *apparente... cometa crinito et rubeo* e preconizzando *mathematici ingentem pestem ..., ad avertendam iram Dei...: ut si quidquid hominibus immineret, totum id in Turcos christiani nominis hostes converteret.* Il *Liber Chronicorum* non parla delle preghiere indette da Callisto III: accenna alla vittoria contro i Turchi e all'istituzione della festa della Trasfigurazione: si combatté *ad Thaurinum oppidum quod nunc Albam dicunt, ad confluentes Savum Danubiumque situm,* nel giorno di san Sisto *qui est VIII. ydus augusti, ob idque Calixtus .III. pontifex eo die Transfigurationem Domini constituit* (*ib.*).

Ho voluto aggiungere al Platina, citato dal Maffei, anche il *Chronicorum* di Norimberga, per cercare ulteriormente di spiegarci come possa essere nata la leggenda della scomunica lanciata da Callisto III contro la cometa del 1456. È una leggenda tutt'altro che morta anche oggi. Il Maffei cerca di ri-

farne la genesi e la storia: essa sarebbe stata originata da una errata interpretazione delle parole del Platina e da successive fantasiose aggiunte da parte di vari autori, dal Calvisius, all'inizio del Seicento, che parla di « due comete », come il *Liber Chronicorum,* che atterrirono Callisto III, fino a J.C. Fabre, a Laplace, a F. Arago, a Littrow, a Smyth, a Babinet, a Chambers. a Flammarion, a Fraper, a Newcomb, a Millosevich, ..., e ai nostri anni quando, tra coloro che ripetono pappagallescamente la leggenda della scomunica della cometa, troviamo R.A. Lyttleton (1970), p. Moore e J. Mason (1984), M. Rigutti (1984), D. Tattersfield (1984), ... Questa leggenda era già stata sfatata ottant'anni fa, ricorda il Maffei, dal padre J. Stein (1909), la cui argomentazione, basata sul rinvenimento e lo studio della bolla pontificia, è « chiarissima, completa, documentata ». Paolo Maffei, inoltre, riportando le parole di F. Arago, « celebre come fisico, astronomo e politico», che parla apertamente di « scomunica della cometa, *on excommuniait à la fois la comète et les Turcs* », e « sulla cui autorità si basarono molti autori successivi », osserva giustamente che la scomunica « ha senso per un cristiano, ma non per una cometa », per un battezzato, non per un pagano o una cosa!

La scomunica della cometa da parte di Callisto III è una... panzana grossolana che dura da secoli, di autore in autore; basata sull'ignoranza canonistica da parte di studiosi per altri versi validi e meritatamente illustri e sulla stolta noncuranza del pensiero altrui da parte di altezzosi *savants,* essa dimostra che ci sono pregiudizi e superstizioni diversi da quelli solitamente tirati in ballo e creduti, pregiudizi antiecclesiastici che conducono a superstizioni « laiche », non meno perniciose, condannabili e ridicole (cfr. A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica,* a cura di R. AMERIO, 1965, II, pag. 507 e ss.).

Ad andare a naso per le vie del cielo non era e non è più solo il popolino ignorante e superstizioso, o il solito clero...

3. Nel 1987 ricorre il 275° anniversario della morte di Gian Domenico Cassini, ligure di Perinaldo, fondatore nel 1668 dell'osservatorio astronomico di Parigi, più noto all'estero che in patria: *notus orbi, vix notus urbi.* In Francia, i suoi discendenti Giacomo, Cesare Francesco e Giacomo Domenico costituirono una vera dinastia scientifica e tennero la direzione dell'osservatorio fino al 1837. I Francesi, che annunciano per l'anno

prossimo celebrazioni sensazionali, da sempre ne hanno volentieri riconosciuto i meriti: già de Brosses, criticando l'indifferenza dei Bolognesi, esaltava la meridiana di San Petronio la quale, « finché esisterà, servirà di misura agli astronomi futuri per calcolare l'obliquità dell'eclittica »; e Voltaire, come ho appena detto, ricordando la meridiana di Parigi iniziata nel 1669 dal Cassini, da lui terminata verso il Roussillon nel 1700 e continuata verso Dunkerque alcuni anni dopo dal Maraldi, la definiva *le plus beau monument de l'astronomie*, che *suffit pour éterniser ce siècle*. In Italia, a Perinaldo, da tempo si è costituito un qualificato Comitato per le celebrazioni anniversarie, ricco di personalità regionali e nazionali; ne è animatore l'appassionato e competente Amico prof. Maurizio Passerone.

Rimando all'anno prossimo, e ad altra sede, un eventuale maggior contributo alle celebrazioni cassiniane, nell'utilizzo del carteggio inedito. Ora mi limito a far conoscere alcuni studi cometari di Gian Domenico Cassini e di alcuni suoi collaboratori ed *amateurs*, condotti poco prima, durante e subito dopo le scoperte di Halley, inediti almeno per quanto riguarda la fonte.

Il carteggio inedito, internazionale per l'origine e le residenze dei corrispondenti e universale per l'ampiezza del suo contenuto, è « genovese » non solo per la sua sede attuale ma anche per il suo principale artefice, Paris Maria Salvago. Rappresentante della Repubblica in Francia all'inizio della seconda metà del sec. XVII, governatore di Savona nel 1680, il Salvago si ritrovò a Parigi nel 1685, al seguito di G.F. Imperiale Lercari nella visita « riparatrice » dopo il bombardamento di Genova del 1684 e fu testimone della fiera ponderata risposta del doge, « mi chi » (io qui), alla domanda boriosa del Re Sole sulle cose più stupefacenti di Parigi. I soggiorni francesi dovettero acuire gli interessi scientifici del Salvago e facilitargli i contatti con gli scienziati dell'Accademia, che divennero suoi amici, oltre che maestri, e, in più di una occasione, agirono anche da suoi procuratori finanziari.

Coi consigli e l'assistenza scientifica e tecnica del Cassini, del Maraldi e di altri scienziati italiani e stranieri, Paris Maria Salvago costituì a Genova una specie di accademia delle scienze, allestì e attrezzò, controllandone ogni giorno l'attività, diversi osservatorî astronomici, in città e sulle alture circostanti, raccolse materiale scientifico d'ogni genere in parte minima ancora oggi superstite (quadranti, planisferi, erbari, ...), « allevò »

numerosi giovani studiosi prevalentemente ecclesiastici, fondò una biblioteca, ... Emulò o, almeno, fu della stessa stoffa di... Pietro il Grande e di Giovanni Sobieski che acquistarono gli « studi » di Federico Ruysch, quello leopardiano delle « mummie », e più verosimilmente di Ferdinando Luigi Marsili che comperò da Marie Sybille de Mérian la famosa raccolta di insetti di Surinam per arricchirne il suo « istituto » bolognese, ritenuto da Charles de Brosses « la cosa più interessante d'Europa ».

Ho già ricordato i nomi degli scienziati e degli *amateurs* che compaiono nel carteggio: aggiungo solo un breve profilo dell'abate Francesco Barabini, il più dotato dei collaboratori genovesi del Salvago, direttore dell'osservatorio astronomico di Genova-Carbonara. D'ingegno acuto e versatile, spiritoso e polemico, è un degno sacerdote: per nulla al mondo avrebbe rimandato la recita del breviario o la celebrazione della Messa, nemmeno per osservare i pianeti di Giove... È dotto di latino e di greco, cita Cicerone, Senofonte, Virgilio, Orazio e Ovidio; conosce la patristica, la filosofia e la teologia; cartesiano convinto e « galileiano » competente confuta l'aristotelico p. Rapin in alcuni suoi « Paralleli » o *Comparaisons*; studia Dante, Petrarca e Boccaccio, ma non avrebbe messo nelle mani di tutti il *Decamerone*: « ... non è libro da donne! ». Il Cassini, il Maraldi e il Bianchini, a più riprese, lodano il suo lavoro astronomico, le sue osservazioni dei fenomeni celesti.

Nel carteggio, come ho già in parte ricordato, i vari corrispondenti trattano i più disparati argomenti scientifici, dalle aurore boreali agli eclissi e alle congiunzioni di stelle e di pianeti, dalla costruzione delle macchine parallattiche all'uso dei cannocchiali di varia lunghezza e alla fabbrica dei vetri, ...; insegnano a tracciare meridiane (una anche a Sampierdarena) e a seguire l'andamento delle macchie solari, ...; studiano Saturno, Venere, Mercurio, Marte, ...; si comunicano, controllano e correggono le previsioni di Halley sui passaggi di Mercurio e di Venere nel sole (*catalogus coniunctionum visibilium Mercurii, Veneris per Solem...*) rispettivamente dal 1600 al 1800 e dal 900 al 2000, ...

Le osservazioni e gli insegnamenti cometarî contenuti nel carteggio formerebbero una discreta antologia sull'argomento; finora ne ho rintracciati una ventina. In particolare, tre sono del Cassini (anni 1670 circa, 1680-81, 1682), cinque sono del Maraldi (anni 1706, 1707, 1708, 1719, 1723), tre del Manfredi (anni 1707, 1723, 1724), uno del Marsili (anno 1707) e uno del « solitamente bizzarro » gesuita padre Laval (anno 1723).

Riporto per esteso due osservazioni cometarie del Cassini, dopo aver riassunto un suo trattatello su come osservare le comete, e trascrivo un brano di una lettera del Maraldi, relativo alle scoperte cometarie « dello zio di f.m. », cioè di Gian Domenico Cassini, del 1719. Si tratta di un materiale inedito del tutto o quasi, sufficiente a descriverci l'atteggiamento cometario di un ambiente molto ampio e significativo, all'epoca delle scoperte di Halley.

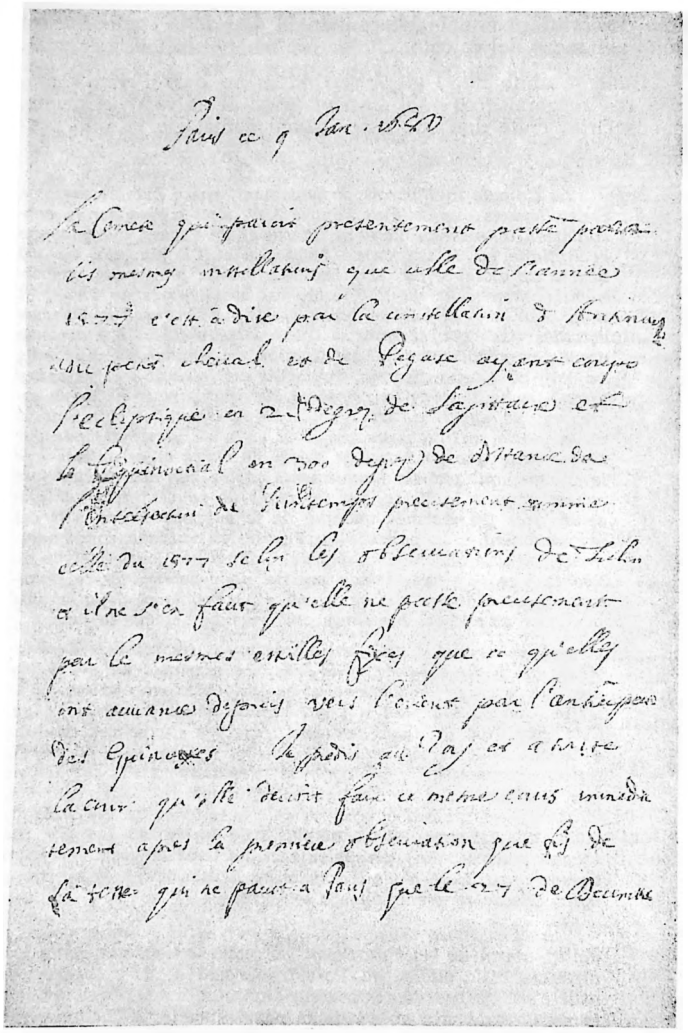
Lo pubblico non per negare l'esistenza della superstizione e dell'ignoranza presso il solito « popolino » e, se si vuole, i soliti indeterminati « non pochi teologi »; ma per limitarne correttamente la significanza culturale, amplificata ad arte, secondo me, fino al punto da farne la caratteristica di un'epoca; e per riaffermare, documenti alla mano, l'ineludibile esistenza, se si vuole fare storia e cultura, di ambienti diversi, vasti e rappresentativi, formati da scienziati e da gente comune, da competenti e no, da laici e da ecclesiastici, tutti nient'affatto superstiziosi e/o ignoranti, anzi esplicitamente credenti e professanti.

4. Intorno al 1670-1680 anche a Genova c'è un grande interesse per le comete. Il Salvago, per mezzo delle sue conoscenze e delle sue amicizie parigine, diffonde ampiamente una corretta ed aggiornata informazione scientifica sui vari problemi cometologici: la natura, meteorologica o celeste, delle comete, la loro altezza, il loro corso, il luogo celeste e l'eventuale periodo di esse. È quanto risulta da una lettura attenta del carteggio inedito. Innanzi tutto, ho trovato un trattatello manoscritto, mutilo e senza data, ma certamente del Cassini per l'inconfondibile grafia e del periodo 1670-1680, dal titolo *Avvertimenti sopra le osservazioni celesti.* In esso, il direttore dell'osservatorio astronomico reale di Parigi spiega i vari metodi in uso per determinare l'altezza, il luogo della cometa e la trascrizione di esso sul « globo »: si può procedere col quadrante, in rapporto a stelle fisse, « per due osservatori, come si costuma più ordinariamente, o per uno solo »; oppure, « in maniera più facile..., alla vista o per mezo d'un filo teso per un arco, osservando due linee dritte che passino per la cometa e per due stelle fisse note; e in questa maniera il luogo de la cometa si può traspassar sul globo per mezo di due fili, tirati per le medesime stelle, mettendo la cometa a l'intersettione. Le mede-

sime osservationi ponno determinare il sito della cometa senza globo per mezo del calcolo: che però è troppo difficile e lungo».

Qualche anno dopo gli *Avvertimenti,* in data *Paris, 9 jan. 1680* (da leggersi *1681?*), il Cassini invia al Salvago la prima, manoscritta, delle due sue osservazioni cometarie in mio possesso:

> *La Comete, qui paroit presentement, passe par les mesmes constellations que celle de l'annee 1577, c'est a dire par la constellation d'Antinous du Petit Cheval et de Pegase, ayant coupe l'ecliptique en 21 degres de Sagittaire et l'Equinoctial en 300 degres de distance da* (sic) *l'intersection du printemps, precisement comme celle du 1577, selon les observations de Ticho; et il ne s'en faut qu'elle ne passe pre*[*se*]*ntement par le mesmes estoilles fixes que ce qu'elles* (per: *parcequ'elles*?) *ont avvance depuis vers l'orient par l'anticipation des Equinoxes. Je predis au Roy et a toute la cour qu'elle devoit faire ce mesme cours inmediatement apres la premiere observation que fis de la teste, qui ne parut a Paris que le 27 de Decembre, apres avoir vu la queue sortir des nuages le 22 et le 26. M'estant fonde sur l'Hypothese que les Cometes soient de corps aussi antiens que le monde, qui ont de mouvements reglez par des cercles fort excentriques a la Terre, par les quels ils peuvent returner plusieurs fois les mesmes quoique on le suppose divers. Elle est presentement a la poitrine du Pegase, et continue son mouvement par une vitesse de 4 degrez et demy par jour. Quelque diligence que j'ay fait iusqu'a present pour determiner sa parallaxe, je ne l'ay pas encore trouve* (?) *sensible et dejia je suis persuade qu'elle est beaucoup plus elugnee* (?) *que la lune.*
>
> *Sa teste, a la simple vu, n'excede pas les estoilles de troisieme grandeur et, vue par la lunete, elle semble un peu moindre que le corps de Saturne, et se voit encuronnee d'une nebulosite, que se tournant a l'opposite du soleil forme la queue. Cett'opposition au soleil pourtant n'est pas* (segue *pas* ripetuto e depennato) *precise, mais elle decline un peu vers l'occident. Sa longeur a este de 62 degrez et presentement elle semble un peu diminuee; elle ne s'estend pas precisement en ligne droite, mais elle est un peu courbe, sa convexite tournant du coste du medy; elle est pourtant* (segue *plus drite* depennato) *moins curbe* (segue *a* depennato) *presentement que dans le premiers jours de son apparition. Nous continuerons a l'observer, car apparemment elle se fera voir ancore longtemps.*
>
> *Je la suppose diverse de celle qui parut le mois passe le matin, avvant le lever du Solcil, parcequ'elle tient une route fort different et la vitesse qu'elle eut ne s'acorde pas a l'endroit ou celle c'est arrivee. Je continuerais, monsier, a vous communiquer le resultat de mes observations pour repondre a l'honneur que*



(foto n. 1)

vous me faites de temoigner qu'il vous sera agreable et de me (segue *me* ripetuto) *communiquer vous belles et importantes remarques.*

Je suis avec tres humble respect, monsieur, votre tres humble et tres obeissant serviteur, Cassini (foto n. 1).

Come si vede, in questa lettera dal contenuto almeno in parte noto (A. De Ferrari), il Cassini (che, con tutta probabilità, distrattamente usa ancora la data « 1680 » per i primi giorni di gennaio 1681) non solo annuncia chiaramente la sua ipotesi del ritorno delle comete (cfr. *Istoria dell'Accademia Reale delle Scienze dell'anno M.DC.XCIX*, Napoli, 1739, pagg. 58 e ss., 85 e ss.), che evidentemente ritiene condivisa anche dal suo destinatario Paris Maria Salvago e dall'ambiente genovese, ma si attiene scrupolosamente solo agli aspetti scientifici del fenomeno, e non fa nessun accenno ai sentimenti del « popolino », ininfluenti culturalmente. A differenza del Bayle, che scrive le sue *Pensées diverses*... sotto la spinta di *plusieurs personnes allarmées*, e di Voltaire, che parla di *crainte populaire*, contro la quale *on osait à peine combattre* (*Le siècle* cit., pag. 249).

La seconda osservazione cometaria del Cassini, che riproduco qui di seguito, è a stampa (*Chez Sebastien Mabre-Cramoisy*, M.DC.LXXXII.), e si riferisce alla cometa del 1682, poi detta « di Halley ».

PREMIERES OBSERVATIONS
DE LA COMETE DE CE MOIS D'AOUST
M.DC.LXXXII.

Au Roy.
Sire,

dans les réjoüissances universelles pour la naissance d'un Prince, qui descendant de Vostre Majesté promet devoir estre les délices du genre humain, il semble que le Ciel concoure avec la Terre à donner aux yeux de tout le monde les plus rares et les plus admirables spectacles.

Aprés la lumiere extraordinaire qu'une Etoille volante plus grande et plus éclatante que les autres fit paroistre sur l'Horizon de Paris et de Versailles la nuit avant cette Auguste Naissance; voicy presentement une nouvelle Etoille dans le parallele mesme qui rase l'Horizon de Paris, où elle vient paroistre la nuit parmi les feux de la joye publique, et retourne le jour vers le plus haut du Ciel à six ou sept degrez de distance au Zenith.

Pour se distinguer des Cometes précedentes, qui, comme il a esté montré dans le Traité de la derniere, ont la pluspart tenu

PREMIERES OBSERVATIONS
DE LA COMETE
DE CE MOIS D'AOUST
M. DC. LXXXII.
PRESENTÉES AU ROY
PAR M. CASSINI
DE L'ACADEMIE ROYALE
DES SCIENCES.

A PARIS,
Chez SEBASTIEN MABRE-CRAMOISY, Imprimeur du Roy, ruë Saint Jacques, aux Cicognes.

M. DC. LXXXII.
AVEC PERMISSION.

(foto n. 2)

une mesme route; celle-cy en a pris une particuliere, quoy-qu'elle ait commencé de se rendre visible assez prés de l'endroit où la derniere cessa de paroistre, n'y ayant entre ces deux termes que la constellation d'Auriga. De là elle continue presentement son cours entre la grande Ourse et le Lion, qui est le Signe où le Soleil s'est joint le mesme mois aux Planetes superieures, et où elles doivent faire cette année leur grande conjonction.

Sa teste dans laquelle consiste l'Etoille qui est l'origine de la chevelûre, n'est pas si pasle que celle de la précedente: mais elle est d'une couleur plus approchant de celle de Jupiter, de figure assez ronde et mieux terminée; et estant veûë par la lunette, elle surpasse les Etoilles de la premiere grandeur, quoyqu'à la veûë simple elle semble plustost égaler celles de la (segue *la* ripetuto) *seconde.*

Sa queuë vers les crepuscules, et en presence de la Lune, est courte et peu apparente; mais dans la nuit obscure elle est plus visible, et s'étend à la douzième partie de toute la circonference du Ciel, un peu recourbée en arc vers le Septentrion.

Elle a un mouvement propre parmi les Etoilles fixes de cinq à six degrez par jour, un peu plus viste que celuy de la derniere Comete, lors qu'elle estoit dans sa plus grande vistesse, et jusqu'à present elle semble l'accelerer et augmenter en grandeur apparente, qui est une marque qu'elle peut durer encore visible pendant quelque temps. Mais comme ce mouvement est selon la suite des Signes d'Occident à l'Orient declinant presentement du Septenrion avec une vistesse beaucoup plus grande que celle du Soleil; doresnavant elle se couchera avant la minuit, et paroistra seulement sur l'Horizon le matin et le soir, pour entrer ensuite dans les rayons du Soleil, d'où elle ne sortira que pour aller à la partie meridionale du Ciel.

Il n'y a pas long-temps qu'elle s'est fait remarquer: car le 18. et le 19. d'Aoust nous avons fait diverses Observations à l'endroit mesme du Ciel où elle devoit estre alors selon le cours qu'elle a presentement, sans y avoir aperceû aucun objet extraordinaire.

Les nuits suivantes jusqu'au 24. le Ciel fut couvert à Paris; mais ayant esté serein à Orleans la nuit du 23. elle y fut apperceûë par des Peres Jesuites au dessus de la teste des Gemeaux.

Nous avons ensuite observée toutes les fois que le Ciel a esté découvert, et particulierment le 25. 27. 28. et 29. de ce mois, pendant lesquels elle a passé des Gemeaux au Lion, et nous avons déterminé non seulement son lieu apparent de jour en jour, mais aussi fait quelque essay pour examiner sa parallaxe, que nous ne voyons pas encore estre sensible: c'est pourquoy nous ne doutons pas que ce Phenomene ne soit celeste.

Nous en donnerons les Observations dessinées dans le mesme Planisphere, dans lequel a esté marqué le cours des deux précedents, et nous les expliquerons dans un Traité qui deman-

de une plus longue application. Ce premier crayon servira pour montrer à Vostre Majesté mon obéïssance, en luy presentant, selon le commandement dont il luy a plû de m'honorer, ce qu'on découvre de plus rare et de plus remarquable à son Observatoire Royal (foto n. 2).

Halley si trovava a Parigi durante la comparsa della cometa; la vide e probabilmente ne conobbe la relazione prontamente pubblicata dal Cassini; questa relazione, comunque, fu da lui tenuta presente, insieme ad altre 23, per la composizione della *Astronomiae cometicae synopsis* e il computo del periodo della « sua » cometa, nel 1705.

Anche in questa sua relazione cometaria il Cassini non accenna affatto ad atteggiamenti superstiziosi del « popolino ». Anzi: sottolinea che la cometa non turbò *la joye publique* per la nascita del Delfino, che continuò a manifestarsi con luminarie e falò, *feux*, dopo aver colto in essa un altro motivo di buon auspicio, oltre quello di una eccezionale *Etoille volante*. Non so se in questo il direttore dell'osservatorio astronomico si comporti da « cortigiano », per far piacere a Luigi XIV, e da « accademico », ricordandosi delle due enormi comete che accompagnarono la nascita di Mitridate, oppure anche da « polemista » indiretto, allineandosi col Bayle che nello stesso 1682 combatte la superstizione del cattivo presagio cometario sostenendo, con rigore logico, *que si les Cometes avoient la vertu de produire quelque chose sur la terre, ce pourrois être tout aussi bien du bonheur que du malheur.*

5. Fino alla conclusione del secolo XVII il Cassini continuò ad ipotizzare il probabile ritorno periodico delle stesse comete, ma non volle mai pronunciarsi dettagliatamente in proposito, per la mancanza di un numero sufficiente di osservazioni. Egli però diede i criteri per identificare la stessa cometa in passaggi successivi: dal momento che « giammai ritroverassi, che due differenti Pianeti abbiano insieme li medesimi nodi, le stesse inclinazioni delle loro Orbite all'Eclittica e la stessa velocità apparente ne' loro perigei » [...] « Quando dunque noi osserviamo, che una Cometa ha insieme l'istessi nodi, le medesime inclinazioni all'Eclittica, et uguali gradi di velocità apparente, divisati in un'altra, che prima è comparsa, con ragionevole grave fondamento possiamo giudicare dall'Analogia co' Pianeti, che possa essere l'istessa Cometa » (*Istoria dell'Accademia* cit., pag. 64).

Edmund Halley pubblicò la sua opera, « che per così dire segnò la nascita della moderna astronomia cometaria » (L. Geymonat), nel 1705: e subito ottenne un certo credito. Mentre, in Francia e in Italia, scienziati ed *amateurs* proseguivano prudentemente sulla strada segnata dal Cassini e si limitavano ancora a raccogliere osservazioni, altrove si moltiplicavano previsioni di ritorni cometari anche vicini.

Ma non poche volte si andava... a naso.

Nel 1719 si era diffusa a Parigi, e conseguentemente a Genova nel circolo del Salvago, (rimbalzata da Londra?), la previsione del prossimo ritorno di una cometa. Risultò una previsione falsa. Ecco come ne parla il Maraldi, invero poco tenero con gli Inglesi, scrivendo al Salvago:

> *Questa predizione ha fatto un gran rumore in questo paese, e tutti stavano attenti per osservarla; ancor noi l'abbiamo cercata, benché con poca e piuttosto niuna speranza di ritrovarla; et le ricerche sono state infruttuose. Le osservationi e cognitioni che abbiamo fino adesso in questa parte d'astronomia non sono sufficienti, secondo il mio parere, a conoscere il tempo del ritorno di tali fenomeni. Il sig. Cassini mio zio, di f.m., provò bensì che la cometa del 1680 è la medesima che quella che fu osservata da Tychone nel 1577, come anche di qualche altra che è comparsa dopo, ma non ha parlato niente del tempo del suo ritorno, sapendo benissimo quante difficultà vi s'incontrano, e che è impossibile il superarle, attese le poche osservationi che abbiamo delle comete, i moti delle quali non sono stati osservati che da Tychone in qua con qualche attentione, essendo state trascurate per l'avanti come di phenomeni meteorlogici* (sic) *e di poco conto. Non è stato così delle macchie del sole...*

Il Cassini era già morto da qualche anno, nel 1712.

Il Maraldi, scrivendo a Genova, ne aveva narrato il sereno tramonto e ne aveva ricordato, insieme ai meriti scientifici e alle profonde doti umane, la ferma fede e la paziente sopportazione cristiana della cecità: pur cieco, Gian Domenico Cassini aveva continuato a recitare quotidianamente, facendosi aiutare da un familiare, l'*Officium parvum Beatae Mariae Virginis*, dimostrando così di saper andare per le vie dello spirito non meno luminosamente che in quelle del cielo.

ALBERTO BOLDORINI

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XVIII)

Dalle relazioni alle Persone

Le relazioni in Dio scaturiscono da processioni: la processione del Figlio dal Padre (Gio. VIII, 42); la processione di Dio Spirito, ipostasi d'Amore, dal Padre e dal Figlio (Gio. XV, 26; XVI, 7). Di continuo la Bibbia rimarca la paternità di Dio, la filiazione del Verbo, la spirazione dell'Amore. Dio è il Padre, Dio è il Figlio, Dio è lo Spirito d'Amore.

Le relazioni nulla aggiungono alla natura del soggetto, non la defalcano, non l'immutano. L'ufficio che adempiono non è se non di estrovertere il soggetto. « Relatio est ordo unius ad aliud ». Epperò il numero delle relazioni mai inficia l'unità del soggetto. Ragion per cui Dio è e rimane Uno, si moltiplichino o no le sue relazioni.

La natura poi, intrinseco appannaggio dell'essere, fa esistere la relazione. Non di più.

Ond'è che l'essere in sé, o natura, e la relazione configurano aspetti plenari di un unico soggetto, realmente distinti, capaci di consequenziarietà disparate, e diritti, e doveri. Parimenti stanno tra loro le singole relazioni.

« Ordo unius ad aliud », la relazione in dinamismo di vita esige termini reciproci e simultanei: « aut iunctim extant, aut iunctim cadunt ». Ragion per cui, in Dio, sono coeterni il Padre, il Figlio e lo Spirito d'Amore, coinfiniti nell'Essere.

La paternità rapporta il Padre al Figlio. La filiazione rapporta il Figlio al Padre. La spirazione attiva rapporta Padre e Figlio allo Spirito d'Amore. La spirazione passiva rapporta lo Spirito d'Amore al Padre e al Figlio.

Non distinguendosi se non a livello di *mutua opposizione*, le relazioni in Dio si riducono a tre e fissano tre termini realmente distinti: la Paternità, la Filiazione e la Spirazione passiva. La Paternità è il Padre, la Filiazione è il Figlio, la Spirazione passiva è lo Spirito d'Amore.

Resta fuori causa la Spirazione attiva che, lungi dall'opporvisi, convoglia la Paternità e la Filiazione, giacché in unità di principio Padre e Figlio spirano lo Spirito d'Amore.

Non labili, fluttuose, sul tipo dei rapporti nostri, ma inseparabili e ineliminabili dalla natura divina si affermano le tre relazioni.

Termini relativi opposti d'origine, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo *sussistono autonomi* nell'una, identica natura divina, la posseggono realmente distinti, a titolo di paternità il Padre, di filiazione il Figlio, di spirazione passiva lo Spirito Santo. Siglano *tre Persone.*

Consapevole di quel che è e di quel che ha, libera, egemone, la persona spiega un diritto maiestatico sopra la natura in cui sussiste, arbitra di sé e dei propri atti, del suo essere. Sceglie i mezzi e li finalizza agli scopi prefissi. « Sui compos atque sui iuris ». E' fine a se medesima! L'immortalità dell'anima garantisce all'uomo l'indefettibilità di questa autonomia, esaltazione di autodominio e di autocontrollo. L'uomo, persona regia, imbriglia a servizio, guida il cosmo infraumano. Nessuno può strumentalizzarne la vita, tradurre un soggetto in oggetto.

Ma, creata, la persona dell'uomo ha un carattere di finitudine. Non è un assoluto. E' in ragion di Dio, Alfa ed Omega, se l'uomo è persona. Tutto è da Dio. Tutto è di Dio. Tutto è in ordine a Dio. Urge incondizionato il culto latreutico di sommissione la più devota. Crisma, all'epilogo, l'apoteosi dell'umana persona.

Padre, Figlio e Spirito Santo

Pienezza di Essere, Atto puro, tutto e sempre in atto, Dio è Persona in assoluto, Indipendenza che non ha limiti. E in Dio vivono tre Persone. S'avvalgono — rispettivamente e distintamente condomini — dell'una, identica natura divina, in linea d'eterna e infinita autonomia: Padre, Figlio e Spirito Santo.

Il Padre comunica al Verbo il suo pensiero e — tramite il pensiero — la pienezza di Essere, ch'è la natura divina.

Ben più d'una personificazione retorica, il Verbo è il rappresentante personale della Verità del Padre, la ingloba e l'adegua, n'è anch'Egli soggetto, e non meno del Padre. Ma, seppur condomino, non possedendo la divinità se non grazie alla comunicazione, si distingue dal Padre circa il modo di possederla. E' Persona.

Scorre la Vita. Il Padre si esprime in virtù del suo Verbo, parla al Verbo come ad un altro soggetto.

E' l'eterno colloquio tra l'Io e il Tu, saturo d'infiniti valori.

Non ha spazio la Vita. Insieme Padre e Figlio comunicano il loro amore allo Spirito Santo e, con l'amore, la Bontà della natura divina.

In qualità d'Amore effuso, a titolo d'impredicabilità e inalienabilità di fruizione, lo Spirito Santo possiede la pienezza dell'Essere, condomino distinto dai primi Due.

Soffio dell'amore di Dio, lo Spirito Santo è un soffio personale, si distingue autonomo, Persona, dal Padre e dal Figlio che insieme lo effondono.

Pegno dell'amore di Dio, lo Spirito Santo è un pegno personale, una nuova Persona che invade la scena di Dio e vincola indissolubile il reciproco donarsi di Padre e Figlio.

E' l'eterno amplesso tra il Noi e il Tu, rorido di aneliti infiniti.

Smisuratamente viva la Trinità, Viventi le tre Persone, pienezza di Essere in rilievo di rapporti, individualizzate dai e nei loro legami di Vita: laddove il Figlio e lo Spirito ascrivono la natura divina alla comunicazione del Padre, laddove Dio emerge ed affulge Padre ad opera dell'inesausta comunicazione.

Estatici ammiriamo in Dio il massimo di unità e di distinzione, e così ferrea è l'unità che il numero non la divide, e così organico è il numero che l'unità non lo confonde.

Consorziano l'Uno e il Molteplice. Ma, se positivo è l'Uno, o natura divina, non positivo è il Molteplice, le tre Persone, non tributarie se non a mere relazioni.

Repelle un Dio non pensante, non amante e non felice. Stridono in Dio un pensiero ed un amore che non connaturino la divinità e, all'unisono, non la impersonino distinti. Ripugna la beatitudine di Dio in solitudine, apate, deserta di fervidi scambi vitali.

Aristotele definì Dio *Pensiero del Pensiero*. Splendido! Ma, potrà forse Iddio far ritorno su di Sé a prescindere da un'intranea pluralità, e tale che non ne dirompa l'unità?

Il Dio Vita, non volto se non a individualizzare il suo pensiero e il suo amore, a che perfettissimo risulti il Pensiero, perfettissimo l'Amore, è il Dio Vivente, l'Unità vivente: ecco la Trinità.

Impari la creazione a racchiudere l'infinità e l'eternità di Dio, a esaurirne l'onnipotenza. Troppo anguste le creature, caduche, scampoli dell'Essere. L'arte di Dio non può esaurirsi, né la Paternità appagarsi se non nell'ipostasi del Verbo, e devesi allo Spirito Santo — Amore ipostatico — se Padre e Figlio soddisfano gli amorosi aneliti.

Si dissolve il Dio astrazione, asse primevo del cosmo. Crepita lo spirito in fiamme, incendio del Dio vivo. Un Dio che brucia di Vita, che illumina coll'ardere, riscalda ed attira. Un Dio Amore! Empito e rigurgito fecondo, deflagrazione di fuoco, Verità e Carità in pienezza di

Essere. S'irradia sopra il cosmo, sfolgorandolo di Sé, avvampandolo. Tutto annoda al Padre e al Figlio, motrice l'energia del Paracleto. Compie tutto siccome compie Dio.

Trinità, Cristianesimo, l'Edipo di Freud

La Trinità coagula i dogmi: Dio Padre il Creatore, Dio Figlio il Redentore, Dio Spirito il Santificatore. E la Santificazione implica la Redenzione, la Redenzione l'Incarnazione, l'Incarnazione la Trinità.

La Trinità decifra l'enigma cosmologico.

Orma del Padre, il cosmo si sprigiona dall'onnipotenza di Dio che vi partecipa l'essere.

Orma del Verbo, il cosmo riflette gli attributi di Dio, esemplazione delle idee archetipe, di già rivelazione in germe, di già Parola e Bibbia in termini mediati.

Orma del Paracleto, o Spirito Santo, il cosmo è sincrono e sintono un convergere della molteplicità nell'unità, a piramide, percorso dalle basi alla cuspide da ciechi impulsi d'una affettività finalistica: « universum ».

La Trinità decifra l'enigma antropologico.

Il Verbo si fa carne, sicché l'umanità corrotta sussista in Lui, la Luce, ipostasi eterna ed infinita, soggetto di possessione e attribuzione di atti teandrici, deivirili.

Vicaria è la sostituzione, vicaria la satisfazione. La sua Kenosi sfocia in catarsi e palingenesi nostra, fluente la Vita del Dio Trino in noi, figli di Dio, che lo Spirito d'Amore, Carità ricolma di Verità, pungola, propulsa e guida alla Casa del Padre.

Teatro dell'essere, traliccio d'ogni realtà creata, la Trinità invera l'ordine dell'assoluto e l'ordine della relatività mutevole.

Se noi diciamo una Natura e tre Persone, diciamo altresì un'anima e tre facoltà in movimento, un organismo e tre funzioni precipue, un albero e tre ramificazioni maestre.

Miriadi di riscontri comprovano dovunque i moduli e i regoli di quel Prototipo, vi obbediscono i polimorfi scacchieri dello scibile e, non ultima, la logica che sillogizza triadica.

La legge non demorde: tutto è unità nella molteplicità, tutto è molteplicità nell'unità. Uni e trini salgono gli esseri, trini ed uni. Salgono a triangolo. In vetta alla piramide brilla, Unità la più limpida e rigida, Molteplicità la più armoniosa, Pienezza di Essere, Vita ai fastigi, La Trinità di Dio.

« Ne la profonda e chiara sussistenza
de l'alto lume parvemi tre giri
di tre colori e d'una contenenza;
e l'un da l'altro come iri da iri
parea reflesso, e 'l terzo parea foco
che quinci e quindi igualmente spiri ». (Par. XXXIII, 115-120).

Al *tandem*, e ci riferiamo al Duquoc e soci, presumere che l'Edipo di Freud s'annidi di mezzo alle pieghe della Trinità, possa e debba fungere da nuovo criterio esegetico riguardo ai rapporti di Padre e Figlio in Dio, e apriorizzazione surrealista, la più eterea, manomissione empia dei dati scritturistici.

Categorie metafisiche, imposte da indubbi dati scritturistici, essenziali ed esistenziali, non già formule algebriche, fredde, sterili, le processioni e le relazioni scandagliano il biblico simbolismo del binomio Paternità e Filialità che scopre il Dio Uno e Trino, perdute in un abisso d'Amore, in orizzonti inauditi di Vita. Strutturano la teologia classica, la tradizione di due millenni, la Fede.

Se l'anima è « imago Dei », la vita dell'uomo si analoga alla vita di Dio.

Non v'ha atto nostro che non s'incolori della luce del pensiero e non s'accalori del fuoco dell'amore. Imperfetti e perfettibili noi inseguiamo la perfezione ontica, conquistiamo a gradi, in progressività di sviluppi, l'essere partecipato da Dio nelle creature. Si apre « ad extra » il pensiero, a ricerca di verità, tende l'amore alla carità. « Ens, verum et bonum convertuntur ». Solo che non l'assoluto, ma la relatività mutevole inquadra l'ordine di noi uomini. E' legge il limite, un'alea il libero arbitrio, inquieta e fosca la carne, irta di rischi la vita, non di rado spuria ed ambigua. Aberrazione del pensiero, depravazione dell'amore, l'anima storce l'essere, o perfezione ontica, dissacra verità e carità.

La Vita di Dio Spirito, no. Dio è l'Assoluto, Perfezione antonomastica, Pienezza d'Essere in Sé: Atto puro di Pensiero e di Amore, tutto e sempre in atto, eterna, infinita Verità e Carità che, in chiave di vita esaustiva, adeguano la Pienezza di Essere, ipostatizzano il Pensiero e l'Amore.

La Trinità di Dio respinge dunque l'Edipo di Freud. Lo respinge « toto coelo ». Duquoc e soci *presumono* il nuovo criterio esegetico. In concreto, nondimeno, non sanno fornire sul Dio Uno e Trino alcun cenno d'ermeneusi freudiana. L'applicano invece al Verbo umanatosi e, con quali risultanze, vedremo (3).

(3) Cfr. L. G. ROSSI, *Paradiso*, S.E.I. 1960, pp. 101-110.

2. VITA DEL VERBO E VITA DEI FIGLI DI DIO. LO SPIRITO SANTO.

Il Verbo Luce e Vita

Fede e Tradizione cattolica fin dagli inizi, la teologia classica di prosieguo — contrariamente alle pregiudizialità storiche di Chr. Duquoc — privilegiarono nel Verbo umanatosi, nonché il *Verbo Luce,* Parola e Rivelazione del Padre a noi uomini, il *Verbo Vita,* l'Unigenito Figlio di Dio, Primogenito dei fratelli redenti, il Cristo del Corpo mistico.

Il Cristo uomo, se incarnò l'intera esperienza dell'uomo, riscattandola e soprannaturalizzandola, non smise mai l'essere uno di « Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris » (Gio. I, 18). Non conobbe deroghe in questa condizione di Ipostasi eterna ed infinita. Dal principio, tutto e sempre in atto, il Padre lo genera col trasfondergli l'una ed unica natura divina, perfezione antonomastica, atto puro di vita all'acme, e non materia da informare, lievitare, vivificare (cfr. Ps. CIX, 3; Ps. II, 7; Is. VII, 14; VIII, 8, 10; IX, 6; Mich. V, 2; Ebr. I, 5 ss.; Mtt. XVI, 16; Mc. XIV, 62; Gio. I, 1, 4, 18; V, 26; X, 30).

Intellettualità e spiritualità compendiano la generazione di Dio.

L'unigenito Figlio di Dio è, in Giovanni, il *Verbo* del Padre (cfr. Gio. I). Se Giovanni usa il vocabolo *Verbo* a significarci il Figlio, ed è solenne il contesto, caratteristico, lo illustra quindi attraverso il vocabolo *Luce,* è chiaro ch'egli s'attiene all'etimo del termine.

Verbo designa il concetto espresso dalla mente. Designa l'idea, il pensiero-parola: di « id », radice di « orào », apparizione, visione, manifestazione.

Il concepire e il partorire la verità *(conceptum, idea, verbum mentis)* scandiscono appunto la generazione dello spirito.

L'anima, che s'impegnasse a conoscere se medesima, riflettentesi in tronco su di sé, autoconoscenza senz'ombra di residui per l'autotrasparenza dello spirito, forgerebbe un'*immagine viva* di ciò che è e dei valori che la corredano.

Gestata nel grembo caldo dell'anima, enucleata dal suo essere e sostanziata di quell'essere, l'immagine riprodurrebbe la natura del nostro Io più recondito, lo spirito, e in modo di gran lunga più munifico di quanto i generanti in linea di carne riproducono se stessi nei loro figli. Lì si specchierebbe l'anima, ravvisandovisi e possedendosi.

Immagine viva, in simbiosi con l'anima attuosa. Non smorta tela dipinta. Pensiero-parola. Amore. Siamo alle soglie dell'epilogo e del fastigio. Ma, d'improvviso, sfuma l'incantesimo. L'immagine non può assumere la vita in proprio, incapace di sussistere a livello di ipostasi.

Ed è immagine momentanea, laddove incalzano e la surrogano altre immagini. S'arrestano all'epilogo i poteri generativi dell'anima, non culmina al fastigio la generazione dello spirito in noi.

Dio è Dio. Ed è lo Spirito di Dio che ipostaticamente conclude la generazione del Pensiero-Parola, epilogo e fastigio di vita.

Immagine *ideale* del Padre, edotta dall'autoconoscenza di Dio, documentazione la più fedele, tersissima, il Verbo è anche un'immagine *reale*, Pensiero-Parola sostanziale e personale, poiché s'identificano in Dio autoconoscenza e sostanza: ossia la sostanza, o natura divina, costituisce l'oggetto dell'autoconoscenza, e il Verbo le mutua all'unisono, raccoglie e somma ambedue.

Sussiste dunque a livello di ipostasi il Verbo, ha in proprio la Vita, Pienezza di Essere a sé, *unigenito Figlio*. Archetipo d'ogni filialità tra le creature il Figlio, d'ogni paternità il Padre: « Flectamus genua ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omni paternitas in coelis et in terra nominatur » (Efes. III, 14-15).

Fin dal principio il Padre — Principio — predestinò gli uomini « conformes fieri imagini Filii sui, ut ipse sit primogenitus in multis fratribus » (Rom. VIII, 29); li scelse in Cristo e in Cristo li vivificò nel consorzio della natura divina e nell'adozione a figli (Efes. I, 4-5; II Pt. I, 4).

Ond'è che nessuno di noi va al Padre se non imita Cristo ed è in Cristo che noi viviamo la vita del Padre (Gio. XIV, 6; Rom. XI, 1-3).

Partecipi all'eterna filiazione del Verbo umanatosi con la grazia santificante, figli di Dio, ci avviamo nei Cieli, in braccio al Padre, a vivere in Lui e di Lui, eternati, divenuta gloria beatificante la grazia, i rapporti di vita dell'Unigenito, il primo d'una moltitudine di fratelli (Efes. II, 4-6).

La vita cristiana è l'essere quaggiù per la grazia e lassù per la gloria ciò che il Cristo è per natura: l'unigenito Figlio.

Mal comprenderemmo una tal vocazione nostra, se ignorassimo la Trinità, genesi — obiettivamente — dei valori soprannaturali, epicentro di luce — soggettivamente — che, irradiando, acclara l'ordine di grazia e di gloria.

Mai un Dio Creatore, non Padre, eleverebbe gli uomini al di là dell'umile stato di creature. E' l'avere un Figlio in sé, è l'amarlo in un empito di gaudio infinito, a schiudere « ad extra » la paternità di Dio, a rifrangere in noi l'immagine dell'Unigenito Figlio.

La Trinità svela *Dio Padre*, la ragion ultima e il come Cristo, Verbo di Vita, rinasca in ciascun uomo, unigenito Figlio in noi figli di adozione, a lode del Padre, a lode del Verbo umanatosi (cfr. Gal. IV, 6-7).

ABBONAMENTI

Italia	L. 18.000
Estero	L. 25.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 5.000